Rafael Aguirre Monasterio

Antonio Rodríguez Carmona

Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA



INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

1. La Biblia en su entorno (publicado)
   1. Geografía y Arqueología bíblicas (J. González Echegaray).
   2. Historia e instituciones del pueblo bíblico: AT (J. Asurmendi).
   3. Historia e instituciones del pueblo bíblico: NT (F. García Martínez).
   4. La Biblia como literatura (L. Alonso Schokel; J. Asurmendi; F. García Martínez; J. M. Sanchez Caro).
   5. Las lenguas y el texto de la Biblia (J. Trebolle).
   6. La Biblia en España (J. M. Sánchez Caro).

2. Biblia y Palabra de Dios (publicado)
   1. La Biblia, palabra de Dios (A. M. Artola).
   2. El canon de la Biblia (J. M. Sánchez Caro).
   3. La inspiración bíblica (A. M. Artola).
   4. Hermenéutica bíblica y metodología exegética (J. M. Sánchez Caro).

6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles (publicado)
   1. Los evangelios sinópticos (R. Aguirre Monasterio).
   2. Evangelio según san Marcos (A. Rodríguez Carmona).
   3. Evangelio según san Mateo (R. Aguirre Monasterio).
   4. La obra de Lucas (Lc-Hch) (A. Rodríguez Carmona).

En preparación

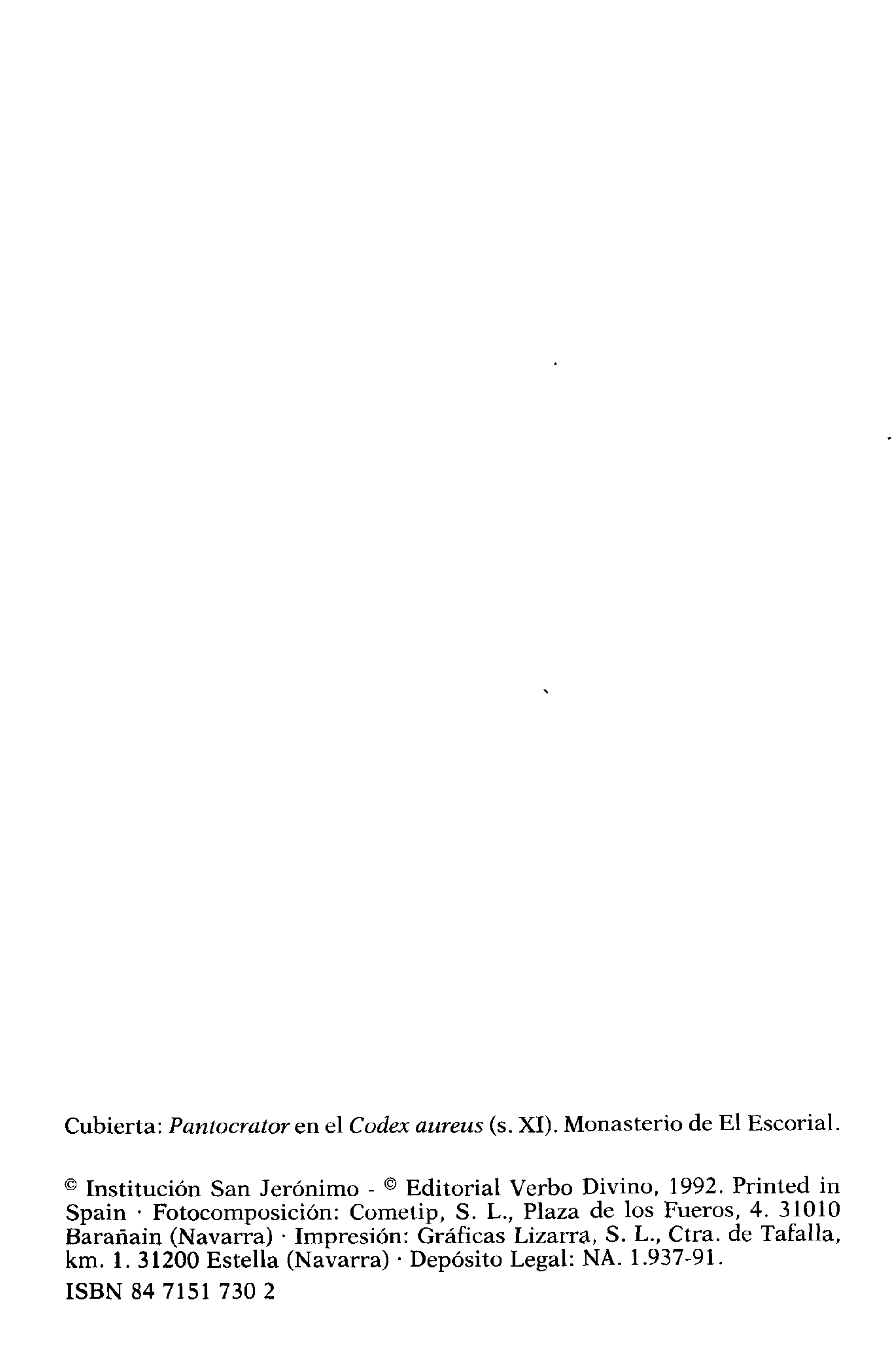
3. El Pentateuco y la historiografía bíblica (F. García López; J. Menchén Carrasco).
4. Los libros proféticos (J. M. Abrego).
5. Libros sapienciales y otros escritos (V. Morla; J. Menchén Carrasco; F. García Martínez).
7. Escritos paulinos (J. Sánchez Bosch).
8. Escritos joánicos y cartas apostólicas (J. O. Tuñí; X. Alegre).
9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I) (M. Pérez Fernández; F. García Martínez; J. R. Ayaso).
10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II) (E. Romero Pose; R. Trevijano Etcheverría).

Rafael Aguirre Monasterio
Antonio Rodríguez Carmona

Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1992



Cubierta: *Pantocrator* en el *Codex aureus* (s. XI). Monasterio de El Escorial.

 Printed in Spain · Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañain (Navarra) · Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, km. 1. 31200 Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA. 1.937-91.

ISBN 84 7151 730 2

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Ab	Tratado Abbot de la Misna
ANRW	Aufstieg und Niedergang der romischen Welt (Berlin)
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
Ber	Tratado Beraka de la Misna
Bib	Biblica
BibTB	Biblical Theology Bulletin
BJRyl	*The Bulletin of the John Rylands Library*
BToday	The Bible Today
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
Cuad	Cuadernos Biblicos
CuadFgClas	Cuadernos de Filologia Clasica
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena)
DBS	Dictionnaire de la Bible Supplement
Did	Didakhe
DV	Constitucion *Dei Verbum* del Vaticano II
EB	Enchiridion Biblicum
ed , eds	editor, editores
EstBib	Estudios Biblicos
EstE	Estudios Eclesiasticos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvQ	The Evangelical Quarterly
EvT	Evangelische Theologie
ExpTim	Expository Times
Fs	Festschrift (Homenaje)
GLNT	Il Grande Lessico del NT (trad ital de TWNT)
h	hacia
HeythJ	Heythrop Journal
HE	Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiastica
HTR	The Harvard Theological Review
IEB	Introduccion al Estudio de la Biblia (Estella)
IKaZ	Internationale Katholische Zeitschrift Communio
IndTSt	Indian Theological Studies
Interp	Interpretation
JBL	Journal of Biblical Literature
JEvTS	Journal of the Evangelical Theological Society

JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JTS	Journal of Theological Studies
LingBib	Linguistica Biblica
LuthTJ	Lutheran Theological Journal
ms , mss	manuscrito, manuscritos
NRT	Nouvelle Revue Theologique
NS	Nueva Serie
NT	Novum Testamentum
NTS	New Testament Studies
op cit.	obra citada
RB	Revue Biblique
RBibArg	Revista Biblica Argentina
RCatalT	Revista Catalana de Teologia
RechSR	Recherches de Science Religieuse
RS	Rouet de Journet, Enchiridion Patristicum
RevScPhTh	Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques
RevTheolPhil	Revue de Théologie et Philosophie
RRel	Review for Religious
RivB	Rivista Biblica
RQum	Revue de Qumrán
RTLv	Revue Theologique de Louvain
SBL	Society for Biblical Literature
ScripVict	Scriptorium Victoriense
SNTU	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
StudPap	Studia Papyrologica
Suk	Tratado Sukkot de la Misna
SWJT	Southwestern Journal of Theology
Taan	Tratado Taanit de la Misná
TLZ	Theologische Literatur Zeitung
TM	Texto masorético
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologische Revue
TRu	Theologische Rundschau
TS	Theological Studies
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament
TynB	Tyndale Bulletin
TZ	Theologische Zeitschrift
VD	Verbum Domini
VigChr	Vigiliae Christianae
VT	Vetus Testamentum
WestThJour	The Westminster Theological Journal
ZNW	Zeitschrift fur neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift fur Theologie und Kirche

Las abreviaturas de los libros biblicos siguen las señaladas en G Flor Serrano / L Alonso Schokel, *Diccionario terminológico de la ciencia bíblica* (Madrid 1979) De este mismo libro, asi como del *Elenchus Bibliographicus Biblicus*, se han tomado la mayoria de las abreviaturas y siglas

PRESENTACION

Con más lentitud de la prevista, lo que suele suceder frecuentemente en obras de muchos colaboradores, aparece ahora el volumen 6 de la colección «Introducción al Estudio de la Biblia». Con él son ya tres los volúmenes que han sido publicados hasta el momento y esperamos que se pueda acelerar el ritmo de publicación en los próximos dos años, en los que está previsto terminar la obra completa.

En el caso del presente volumen se han seguido las indicaciones generales para toda la colección, indicaciones que ya se habían experimentado en los dos volúmenes anteriores, si bien ahora toman un aire especial, por tratarse de la introducción a libros bíblicos concretos, los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. Se da un especial relieve a lo que podemos considerar como datos adquiridos hoy día por la ciencia bíblica, pero a la vez se ofrecen las claves y la bibliografía suficiente para poder estar al tanto de las cuestiones abiertas y discutidas en el momento actual.

Además, se ha dado un especial relieve a la teología de los distintos libros estudiados, teniendo siempre en cuenta el contexto en que probablemente nacieron. Y se ofrecen una serie de iniciativas sobre textos concretos, para que puedan servir de ejercicios programados por el profesor de la asignatura o, sencillamente, por el lector de la obra. De este modo intentamos responder al propósito inicial de la colección, que se inscribe en el género de los manuales universitarios, susceptibles de ser utilizados en clase bajo la guía del profesor, pero también de ser leídos por quien quiera tener una idea suficientemente completa de los resultados de la investigación contemporánea.

Los autores de este volumen, Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona, son catedráticos de estas materias en

la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto y en la Facultad de Teología de Cartuja en Granada, respectivamente. Unen a su larga experiencia docente una serie de publicaciones científicas sobre los evangelios, que les sitúan entre los mejores investigadores españoles en este campo. El lector podrá percibir sin duda, dentro del plan uniforme de la obra, diferentes acentos en cada uno. Pero eso, lejos de impedir un conocimiento adecuado de la materia, es un enriquecimiento para el lector y el estudiante que se acerquen a este trabajo. Ambos pertenecen también a la Asociación Bíblica Española, que es la promotora de este proyecto de manuales bíblicos universitarios.

En nombre del Consejo de Dirección de la «Introducción al Estudio de la Biblia» (IEB) quisiera, al final de esta presentación, agradecer la disponibilidad constante de los autores de este volumen para adaptarse al plan de la obra, la paciencia y el buen hacer de la Editorial Verbo Divino y la excelente acogida que estos manuales universitarios han tenido hasta ahora entre los lectores.

José Manuel Sánchez Caro
Coordinador del Consejo de Dirección

Parte primera
INTRODUCCION A LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

por

Rafael Aguirre Monasterio

Capítulo I
ORIGEN Y NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

I. INTRODUCCION

1. Planteamiento del estudio de los evangelios sinópticos

Vamos a estudiar los textos que han gozado siempre de un puesto preferente en la vida de la Iglesia, tanto en el culto oficial como en la religiosidad popular. Sólo su lectura se escucha en pie y son tenidos por los textos más sencillos y populares. Sin embargo, su estudio descubre una complejidad y dificultad mucho mayor que la de cualquier otro escrito del NT. He aquí algunas cuestiones:

– El lector de las cartas de Pablo conoce perfectamente la naturaleza de estos escritos, pues se trata de un género literario conocido y usual en aquel tiempo. Pero, ¿cuál es la naturaleza de los evangelios?, ¿informes históricos?, ¿proclamaciones misioneras?, ¿antologías de textos sobre Jesús? Se trata de un problema clave, porque muchas lecturas erróneas de los evangelios provienen de una equivocada comprensión de su naturaleza.

– Hay pasajes en las cartas de Pablo de difícil comprensión, en los que cuesta seguir el hilo de la argumentación y captar el sentido de las referencias al AT. Pero se trata de textos fundamentalmente unitarios, que proceden de la creatividad literaria y teológica de un autor conocido, como también conocemos las características de sus destinatarios y las circunstancias que motivan el escrito. En cambio los evangelios nada nos dicen explícitamente ni sobre sus autores, ni sobre sus primeros destinatarios, ni sobre las circunstancias que los motivan.

Más aún: es claro que los evangelios se basan en tradiciones preexistentes, que recogen. Una primera lectura detecta con facili-

dad lo que en lenguaje técnico se llaman *perícopas*, es decir, pequeñas secciones literarias de carácter unitario, con un principio y un final bien marcados, cada una de las cuales tiene su propio género literario (milagro, parábola...). Surge inevitablemente la pregunta por la forma y transmisión de estas perícopas antes de su incorporación al relato que nosotros tenemos delante. Pero esta primera lectura pone también de relieve la existencia de bloques literarios unitarios y más amplios. Por ejemplo una sección de controversias (Mc 2,1– 3,6), otra de parábolas (Mc 4,1-34), otra de milagros (Mc 4,35-5,43). Es obvio que no son criterios meramente biográficos o históricos los que organizan el relato.

– La misma existencia de tres evangelios sinópticos es ya un fenómeno literario singular. ¿Cómo es posible que existan estos tres evangelios con semejanzas tan notables, pero que sin embargo no son mera copia uno de otro? A veces encontramos diferencias importantes en textos muy venerados, de probable origen litúrgico, en los que cabía esperar una transmisión idéntica. Compárese, por ejemplo, atendiendo al texto mismo y al contexto, la versión del Padre Nuestro en Mt 6,9-13 y en Lc 11,1-4; y el relato de la última cena en los tres sinópticos (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; cf. también 1 Cor 11,23-26).

Baste lo dicho para apuntar algunos de los problemas que tiene que abordar el estudio de los sinópticos. En torno a los evangelios existe una literatura ingente y muy variada (devota, exegética, crítica, de ficción...). Sobre ningún texto de civilización alguna se ha estudiado tanto y tan seriamente como sobre los evangelios, especialmente durante los dos últimos siglos. Se trata de una de las grandes tareas del espíritu crítico moderno. Ha sido, además, un estudio muy apasionado, porque pretendía interpretar, defender o combatir algo tan personal como la fe y algo socialmente tan relevante como el fenómeno cristiano.

Señalaba al principio la situación paradójica de los evangelios: el carácter popular y sencillo que les atribuye la consideración religiosa inmediata, pero, a la vez, la complejidad y dificultad que descubre el tratamiento científico. Es un reto para nuestro estudio que quiere ser fiel a la dimensión religiosa y popular de los evangelios y también a las exigencias críticas de la cultura moderna. La experiencia dice que no es fácil esta doble fidelidad y que la consideración religiosa se resiste con frecuencia a aceptar una crítica que destruye una lectura cómoda e ingenua; y tampoco es raro que la actitud crítica se enrede de tal forma en las numerosas cuestiones académicas que pierda de vista la intención última de los textos, que es de carácter religioso e interpelante.

2. *Itinerario de nuestro estudio*

Normalmente la introducción a los evangelios sinópticos se realiza presentando las grandes etapas de la investigación sobre ellos, precisamente por el relieve que ésta ha adquirido. En este tipo de introducción, el autor va presentando sus puntos de vista en diálogo crítico con los grandes investigadores de principios del siglo XX (sobre todo Dibelius y Bultmann).

Voy a seguir un camino diferente. Expongo, en primer lugar, el origen y naturaleza de los evangelios, basándome en el estado actual de la investigación, evitando los puntos más controvertidos, de forma tal que lo que se dice responde a un acuerdo amplio, que se va estableciendo entre los estudiosos. Es una exposición lineal, con pocas citas y sin entrar en polémica con otras opiniones. Tiene la ventaja de llevarnos al tema en sí mismo, al texto de los evangelios y a la comunidad en que nació, y evita el academicismo de comenzar hablando de autores, opiniones y títulos. Pero, evidentemente, es necesario conocer y valorar el debate moderno, enorme y amplísimo, que sobre estas cuestiones se ha desarrollado. Lo presento en un segundo momento, en el capítulo II, necesariamente extenso, en el que se encuentran muchas cuestiones que son de conocimiento obligado para quien desee introducirse en los evangelios sinópticos con un cierto rigor.

Así, pues, voy a comenzar exponiendo el nacimiento de las tradiciones que recogen los evangelios, su transmisión en las comunidades primitivas, hasta su puesta por escrito definitiva tal como ha llegado a nosotros (parte II). En el caso de los evangelios es bien cierto lo que decía Aristóteles: «el mejor método de investigación es estudiar las cosas en el proceso de su desarrollo desde el comienzo» [1]. Tras conocer su origen, estaremos en las mejores condiciones para abordar el estudio de la naturaleza de los evangelios (III). Después de la exposición sistemática realizada en II y III, presentaré la historia de la investigación, así como las cuestiones más debatidas en los estudios actuales (capítulo II).

3. *«Evangelios»*

Los cuatro evangelios canónicos son composiciones anónimas surgidas entre los años 65–90 y que fueron reunidas en una colección alrededor del año 125. Los autores no les pusieron título.

[1] *Política*, libro I, cap. 1, 1252 a.

Los más antiguos títulos les fueron añadidos probablemente en el momento de la constitución de la colección y constaban de dos palabras: según *(kata)* + el nombre del evangelista en acusativo. La asociación de cada obra con un autor determinado se basaba en una tradición antigua. Este título simple de dos palabras se alargó muy pronto: «el evangelio según XX».

¿Por qué se les llama «evangelio»?, ¿ qué implica? Es una palabra griega que literalmente significa «buen *(eu)* anuncio *(aggelô)*». Para ver con qué sentido se utilizaba en aquel tiempo, tenemos que mirar a la tradición bíblica judía y a la cultura helenística, pues en el cruce de ambas se encuentra el NT.

En la Biblia griega de los LXX no aparece el sustantivo, pero tiene importancia el verbo en forma participial (*euaggelitsomenos*, el mensajero de buenas noticias). Aparece en el Deutero-Isaías y se refiere al mensajero que anuncia la intervención salvífica y liberadora de Dios, que va a ejercer su Reinado en la historia en favor del pueblo oprimido en Babilonia.

> «¡Que hermosos son sobre los montes
> los pies del mensajero
> que anuncia *(euaggelitsomenos)* la paz,
> que trae buenas noticias *(euaggelitsomenos)*,
> que anuncia salvacion,
> que dice a Sión
> 'Ya reina tu Dios'»
>
> (Is 52,7; cf. 40,9, 60,6; 61,1; Nah 2,1).

Es una buena noticia que llena de alegría y esperanza. Y es una buena noticia paradójica y liberadora: paradójica, porque la salvación de Dios viene por un camino insospechado, por medio de la acción del rey pagano Ciro, instrumento del plan de Dios; liberadora, porque es una acción que va a cambiar la situación histórica del pueblo sufriente.

Esto es importante porque el libro de Isaías era muy conocido en tiempo de Jesús. Muchas pequeñas sinagogas, junto a los rollos imprescindibles de la Torá y de los Salmos, solo tenían otro con el profeta Isaías. Es bien conocida la importancia de este profeta entre los sectarios de Qumran. En los evangelios, Jesús presenta su misión y su mensaje aludiendo a las profecías de Isaías, lo que probablemente corresponde al comportamiento del Jesús terrestre.

El sustantivo *euaggelion* no tiene importancia ni en los LXX ni en el judaísmo intertestamentario. En cambio sí se usa con sentido

religioso en el culto al emperador romano. Es una buena noticia la accesión al trono o la victoria del emperador. En una estela del año 9 a. C., el nacimiento del emperador Augusto es saludado como «el comienzo para el mundo de la buena noticia *(euaggelion)* que traía».

El término «evangelio» se usó muy pronto en la tradición cristiana, como queda reflejado en Pablo, a quien pertenecen 60 de las 76 veces que aparece el sustantivo en el NT y 21 de las 28 del verbo. Siempre se trata del anuncio oral de la salvación de Dios ofrecida a los hombres en Jesucristo. Pablo habla del «evangelio de Dios» (Rom 1,1; 15,16), del «evangelio de Cristo» (Rom 15,19; 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,12; 9,13), del «evangelio de su Hijo» (Rom 1,9); el genitivo es, a la vez, objetivo y subjetivo: el evangelio que es y viene de Dios o de Cristo y que tiene por objeto a Cristo o a Dios (su salvación).

Marcos no usa el verbo, pero sí el sustantivo 7 veces, de ellas 5 en forma absoluta sin complemento (1,15; 8,35; 10,19; 13,10; 14,9; cf. 1,1.14). Mateo utiliza una vez el verbo evangelizar en clara referencia a Isaías (11,5) y no usa el sustantivo en forma absoluta, pero sí habla 3 veces de «evangelio del Reino». Recordemos que en Isaías la buena noticia por antonomasia es la afirmación histórica del Reino de Dios. Lucas no usa el sustantivo en su evangelio, aunque sí lo hace dos veces en Hechos para designar la predicación de Pedro (15,7) y de Pablo (20,24). En cambio emplea con profusión el verbo evangelizar con el sentido del Deutero-Isaías de anunciar la buena noticia del Reinado de Dios.

No es ahora el momento de precisar el sentido que la palabra evangelio tiene en cada uno de los sinópticos, pero es claro que se refiere siempre a la predicación oral y no designa nunca a sus textos escritos. El primer autor que inequívocamente llama evangelios a los escritos que nosotros conocemos es Justino (+ 165) [2].

[2] *Diálogo* 10,2, 100, 1 Es interesante observar que llama a los escritos «evangelios», designación creyente introducida en polémica con Marción, pero les llama también «memorias de los apóstoles» (*apomnemonêumata / tôn apostolôn 1 Apol*, 66, 3 y 67, 3 Repite la expresión en *Diál*, 100-107), con lo que les sitúa en un género literario (*apomnemonêumata*/memorias) conocido en la cultura griega del tiempo Es decir, Justino se expresa intraeclesialmente, pero también pensando en la cultura profana, en la que desea aclimatar el cristianismo H Koster, *From the kerygma-gospel to written gospels* NTS 35 (1989) 377 nota 3 sostiene que este uso de *apomnemonêumata* es posterior y que, por tanto, Justino no deriva de aquí su uso, sino simplemente de la importancia que el verbo *mnêmoneuein* tenía en la tradición cristiana, pero no está en lo cierto cf D E Aune, *The New Testament in its Literary Environement* (Filadelfia 1987) 67, H Stephano, *Thesaurus Graecae Linguae* (París 1829), t II, col 1572

Cuando se extiende este uso, se tiene buen cuidado de decir «Evangelio según ...», para dejar claro que el evangelio es uno, aunque transmitido en cuatro versiones diferentes.

Resumamos brevemente lo que se encierra en el hecho de llamar evangelios a estos textos

– Implicaba abandonar toda neutralidad ante estos textos; era, en el fondo, una confesion de fe que los consideraba como testigos de la salvacion de Dios para la humanidad Es *noticia*, algo que el hombre no sabia y le sale al encuentro, algo que no se deduce de sus virtualidades autonomas, sino del poder y del amor de Dios Y es noticia *buena*, la cercania de Dios humaniza, da felicidad y alegría El estudio de los evangelios tendrá que poner de relieve el acercamiento insólito de Dios a la humanidad, su caracter beneficioso y humanizante

– Atendiendo al uso profano del vocablo, se esta diciendo que la autentica buena noticia no viene del poder imperial, sino de Jesucristo que con su muerte y resurreccion abre un horizonte insospechado de plenitud El estudio de los evangelios tendra que poner de relieve su caracter socio-critico ante cualquier poder o ideologia

– Atendiendo al uso del verbo en la tradicion judia, se esta diciendo que en Jesucristo se realiza la autentica buena noticia que habian vislumbrado los profetas. El estudio de los evangelios tendra que poner de relieve su trasfondo veterotestamentario y cómo en ellos se cumple el AT

II. ORIGEN DE LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

Los evangelios pretenden transmitir tradiciones de lo que Jesús dijo e hizo durante su vida terrestre (1). La experiencia pascual, al transformar profundamente a los discípulos y su relación con Jesús, también transformó las tradiciones sobre Jesús y la manera de transmitirlas (2). La aparición de los evangelios escritos requirió cierto tiempo, respondio a motivos concretos y supuso una manera propia de entender la tradición anterior (3).

Al estudiar el origen de los evangelios, vamos a distinguir estas tres etapas: grupo prepascual, comunidad pospascual, redacción de los evangelios.

1. *Origen de la tradición: Jesús y los discípulos antes de Pascua*

a) La comunidad prepascual en torno a Jesús

En torno a Jesús se formó un grupo de discípulos, en cuyo seno se cultivó una tradición de palabras de Jesús. Jesús anunciaba el Reinado de Dios y su ministerio tenía un cierto centro en Cafar-

naún, a orillas del lago de Galilea («su ciudad», según Mt 9,1), que se conjugaba con un carácter itinerante («el Hijo del Hombre» no tiene donde reclinar su cabeza, Mt 8,20). Suscitó un movimiento carismático, en el sentido de que no se basaba en los elementos institucionales de la religión judía (Jesús no era ni escriba ni sacerdote), sino en la fuerza de su personalidad y en el eco popular que encontraba (Mc 1,37; 3, 7-10; cf. 12,12; 14,1-2). Prácticamente desde el inicio existe en torno a Jesús un grupo de discípulos que le acompañan permanentemente, comparten su vida, son los oyentes privilegiados de su enseñanza y, en alguna ocasión, son enviados a proclamar el mismo mensaje del Reino de Dios. Por supuesto, existen también lo que se suelen llamar los «simpatizantes locales», una serie de gente que no ha abandonado su forma normal de vida y que acogen fundamentalmente el anuncio de Jesus.

Desde un punto de vista histórico parece claro que Jesús tuvo rasgos de maestro y de profeta y que como tal lo vio la gente. Se le tiene por maestro y se dirigen a él con la expresión aramea *rabbí* (Mc 9,5; 10,51; 11,21) o con la griega *didaskalos* (Mc 10,17 par.; 12,14 par.; 12,19 par.; 14,14 par.). Aquí se puede ya hacer un ejercicio bien instructivo: comparar dos textos de Mc en que se llama a Jesús maestro (4,38 y 9,17) con los paralelos de Mt en que se usa la expresión «Señor» (8,25 y 17,14). Parece claro que Mc refleja un uso más primitivo y que Mt ha introducido una utilización más reverente y eclesial.

Hay que hacer una aclaración bien importante. Sólo cuando tras la destrucción de Jerusalén del año 70 surge un judaísmo normativo y más uniforme, centrado en la Ley, «rabbí» se convierte en un título y aparece el rito de la ordenación de los rabinos. Para el tiempo anterior, la expresión tiene el sentido, aún no titular, de «mi señor», «mi maestro»: es así como se la aplicaban a Jesús.

Tampoco hay duda de que mucha gente consideró a Jesús como profeta (Mc 8,28 par.; Mc 6,15 par.; Mt 21,11. 46; Lc 7,16. 39; 24,19; Jn 4,19; 6,14; 7,40. 52; 9,17) y de que él mismo se presentó como tal directa (Mc 6,4 par.; Lc 13,33) e indirectamente (Mt 23,29-32; 23,37 par.). Los rasgos de maestro y de profeta no se contraponen. En los dos últimos siglos antes del cristianismo y en el primero posterior hay una asimilación creciente de las funciones de maestro y de profeta. «Los sabios adquieren rasgos proféticos, los profetas se van convirtiendo en sabios inspirados» [3]. Tanto en

[3] M Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tubinga 1973) 375

los círculos proféticos del judaísmo como en torno a los maestros se juntaban discípulos y se formaban tradiciones.

También en el grupo de Jesús debió existir una *tradición cultivada de palabras* del maestro. Bien entendido que una tradición cultivada es muy diferente de una tradición folklórica y popular por su origen, por la naturaleza del grupo que la transmite y por los mecanismos de la transmisión. Debe tenerse en cuenta que si bien es cierto que los discípulos de Jesús llevan una vida desinstalada y pobre, no hay razones para considerarlos de un nivel cultural especialmente bajo; más bien, lo contrario podría pensarse de un publicano o de unos pescadores de Cafarnaún o Betsaida que viven en contacto con el helenismo de la Decápolis o con los grandes centros de Magdala o Tiberias.

Cabe una objeción: un movimiento carismático, lleno, por tanto, de entusiasmo y creatividad, no basado en elementos institucionales establecidos, ¿no es incompatible con la constitucion y transmisión de una tradición? En absoluto, como lo demuestra la experiencia de todos los tiempos. Dibelius observó cómo se formó la «tradición de los padres del desierto» en el siglo V, que tiene afinidades esenciales con la historia de la tradición del material evangélico [4]. (Como veremos, este autor desgraciadamente no tuvo en cuenta esta observación tan pertinente que hace). La regla de Pacomio exige que se la aprenda de memoria. Pensemos en tantos movimientos religiosos que rápidamente forman sus tradiciones y repiten las máximas de su fundador. Por muy antirrabínicos que parezcan y quieran ser, esto lo descubrimos lo mismo en los orígenes de las órdenes religiosas como en los «nuevos movimientos» de nuestros días, que con frecuencia ven su modelo en el grupo de Jesús y sus discípulos.

b) Cultura de la memoria y de la tradición

Para comprender el grupo de Jesús y sus discípulos hay que situarlo en el contexto del mundo judío al que pertenecen plenamente. Pero hay que tener cuidado porque se puede cometer un grave anacronismo si proyectamos sobre el tiempo de Jesús los sistemas de enseñanza de las escuelas rabínicas posteriores al año 70, del que procede la mayor parte de la literatura judía que ha llegado hasta nosotros. Conocemos muy bien cómo este judaísmo normativo, posterior a la destrucción de Jerusalén del 70, se esme-

[4] *La historia de las formas evangélicas* (Valencia 1984) 169

raba por conservar escrupulosamente las tradiciones de los maestros con técnicas muy depuradas.

Pero debe tenerse presente, ante todo, que el cultivo de la memoria de su pasado es la gran característica de Israel en todos los tiempos, lo que explica su asombrosa pervivencia y está en el origen mismo del surgimiento de la Biblia. Además, ya antes del año 70 existía una auténtica pedagogía popular judía basada en el cultivo de su tradición. A diferencia de lo que sucede en la actualidad con los continuos cambios de los planes de estudio, la pedagogía popular en la antiguedad era muy conservadora y se basaba en tres instituciones clave: la casa paterna, la sinagoga y la escuela elemental. En las tres, el aprendizaje tiene un elemento central: la memorización.

El padre en casa tenía la obligación de transmitir las tradiciones religiosas del pueblo a los hijos, que debían aprenderlas de memoria [5]. Los grandes credos de la fe israelita y la Torá se transmitían en el hogar familiar. El ejemplo más conocido de lo que un israelita tenía que aprender de memoria es el «credo histórico» de Dt 26,5-10, que debía recitar al presentar las primicias de la cosecha.

Sabemos de la existencia de sinagogas en Nazaret, «donde se había criado» Jesús (Lc 4,16), en Cafarnaún (Mc 1,21) y en otros lugares de Galilea (Mc 1,39). El culto sinagogal estaba centrado en la lectura de la Biblia, que era precedida por la recitación del Decálogo y del *'Sema, Israel'*, realizado por todo el pueblo que se lo sabía de memoria. El presidente de la sinagoga *(arkhisynagôgos)* o el servidor de la sinagoga *(hazan, hypêretês)* se ponían de acuerdo previamente con un miembro de la comunidad para que realizase la lectura. Como el hebreo no tenía vocales, la lectura tenía que ser bien preparada y era frecuente que los lectores supiesen el texto de memoria. Debemos recordar que Jesús pertenecía a una familia muy religiosa, en la que se le transmitieron, sin duda, las tradiciones bíblicas (las circunstancias de Lc 2,46-47 son históricamente verosímiles), y estaba capacitado para la lectura pública en la sinagoga (Lc 4,16).

[5] *Sanah* en el hebreo misnico y *tenah* / *'atni* en el arameo posterior son terminos tecnicos para enseñar memorizando De estas palabras derivan *Misna* y *tannaitas* (esta ultima es la designacion de los maestros de la Ley que van del año 1 al 220) En el AT no hay aun un termino tecnico para la memorizacion Se considera que en el corazon reside la memoria y expresiones como *hazar leb* («proteger en el corazon») o *sim leb* («colocar en el corazon», cf el frances «par coeur») pueden significar memorizar

Ya en tiempo de Jesús parece que se había introducido un sistema de escuelas elementales en los pueblos judíos (*Bet ha-Sefer* = «casa del libro»). Cuando los fariseos logran influencia con la reina Salomé Alejandra (76 – 67 a. C.), es éste uno de los objetivos que se proponen para resistir a la helenización. Los estudios superiores se realizaban en la *Bet ha-Midrás* («casa de estudio»), de acceso más restringido. Dado el carácter religioso de la enseñanza, como en general de toda la cultura judía del tiempo, la *Bet ha-Sefer* era inseparable de la sinagoga y normalmente estaban en el mismo edificio. Igual que en Babilonia, Grecia y Roma, el sistema fundamental de enseñanza era aprender de memoria. Incluso se aprendía de memoria lo que no se entendía y que posteriormente era explicado. «Primero aprender (de memoria), luego entender» era una máxima rabínica que reflejaba la práctica de la escuela elemental pre-cristiana [6]. Es proverbial la fidelidad de la tradición rabínica, que se aprendía de memoria; el mejor ejemplo es el tratado *Pirqé Abot* («Dichos de los Padres») de la Misná. Estos procedimientos no son aplicables sin más al tiempo de Jesús, pero tampoco puede pensarse que son una novedad absoluta que empieza a partir del 70. También un judío de la diáspora, Filón, presupone la repetición y memorización como los métodos de enseñanza:

> «Los genuinos maestros dirigen su enseñanza no para su lucimiento, sino para el beneficio de sus discípulos, y les obligan a repetir de memoria lo que se les ha dicho, para que impriman firmemente en su interior lo que han escuchado» *(Quaest. in Gen., 106).*

Fuera del judaísmo encontramos un paralelo notable con la tradición de Jesús en la escuela epicúrea. Epicuro se preocupó de la conservación y transmisión de su enseñanza, para lo cual hacía aprender de memoria sumarios de su doctrina y leer repetidamente cartas que había escrito. Sus discípulos establecieron una relación religiosa con él ya en vida, que se acrecentó tras su muerte. Está comprobada la correlación entre la adoración religiosa de Epicuro y la transmisión cuidadosa de su pensamiento y del tenor literal exacto de sus dichos más importantes [7]. El sistema de memorización se utilizaba también entre los pitagóricos [8]. Y debe

[6] B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Upsala / Lund 1964) 126-130; R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (Tubinga 1981) 193-195 368

[7] K. H. Rengstorf: TWNT IV, 424, 24-26.

[8] R. Riesner, *o. c.*, 441.

tenerse en cuenta que estas escuelas filosóficas tenían una penetración relativamente importante en algunas zonas de Palestina.

Hay relatos que se hacen eco de esta capacidad de memorización. San Jerónimo, que vivió muchos años en Palestina, se asombra porque judíos de su tiempo podían repetir las listas de nombres de los libros de Crónicas en su orden exacto, tanto de atrás para adelante como viceversa (*Comm. in Jer.*, 25, 26), e incluso sabían de memoria la Torá y los Profetas (*Comm. in Is.*, 58, 2).

Para un aprendizaje de este estilo se requerían técnicas mnemotécnicas, la primera de las cuales era estudiar en voz alta y canturreando los textos [9]. El Salmo 1,1-2 dice cómo en las escuelas postexílicas del Templo se susurraba *(hagah)* la Torá, es decir, se la aprendía de memoria recitándola con entonación. Algunos textos del AT reflejan técnicas para ayudar a la memorización: aliteraciones (Prov 18,20-22), ordenaciones alfabéticas (Prov 31,10-31), ritmo y rima (se retiene con más facilidad el verso que la prosa), preguntas y respuestas (Sal 34,13 y ss.; recordemos los catecismos tradicionales hechos para la memorización).

Esta cultura de la memoria y de la tradición impregnaba a los discípulos de Jesús. Más aún: una consideración formal de la tradición evangélica descubre que, en buena medida, ha sido acuñada de manera tal que se pudiese memorizar con facilidad y transmitir con fidelidad. Jesús no utiliza un lenguaje formalmente teológico, que define, distingue y conceptualiza. Usa imágenes, metáforas, simbolismos, expresiones enigmáticas y penetrantes. Es una forma de hablar plástica e imaginativa, que se graba en la memoria con más facilidad que las abstracciones. El lenguaje de Jesús es poético. Un maestro de la Ley está absorbido por interpretar lo ya dicho y no siente la necesidad de forzar el lenguaje. Jesús se mueve a partir de una experiencia personal de la cercanía de Dios, no es exégeta de la Ley, sino exégeta de Dios y se expresa en lenguaje poético porque la realidad le habla de Dios y Dios ilumina la realidad. Este lenguaje no es un mero revestimiento literario de conceptos, sino la expresión connatural de experiencias profundas que no se pueden comunicar de otra manera. Por eso el místico es poeta cuando expresa la experiencia íntima de Dios. «La experiencia profunda, la inteligencia del misterio se vierte y rebosa en metáforas mejor que en razones. Esta es la causa de la expresión

[9] Este procedimiento es habitual actualmente en muchas escuelas rabínicas de Jerusalén, de las que sale a la calle una cantinela rítmica y persistente.

simbólica» [10]. Y en la Biblia los momentos culminantes de la revelación (pensemos en tantos lugares proféticos) desembocan en expresiones poéticas.

Pese a la dificultad de no poder contar con el original arameo, se ha estudiado el lenguaje poético de Jesús, y está claro que usa frecuentemente diversas formas de paralelismo, que era el fundamental recurso de la poesía hebrea [11]. En el paralelismo sinónimo, el segundo verso repite el primero con nuevas expresiones (Sal 114,1-2; Mt 5,45; Mc 2,19). En el paralelismo antitético, el segundo verso presenta una situación paralela a la del primero, pero opuesta (Mt 16,25; Mc 2,27). Como sucede en la poesía, también se encuentra en las palabras de Jesús el juego con los sonidos, tanto asonancias (por la repetición de sonidos vocálicos) como aliteraciones (repetición de sonidos consonánticos).

Los paralelismos están relacionados con el ritmo que se logra haciendo versos de igual número de acentos. El ritmo binario (versos de dos acentos) es fácilmente reconocible incluso en las traducciones (*Mt 10,8; Mt 25,35-36; Lc 6,27-28; Lc 7,22-23*) y origina fórmulas sobrias y vigorosas. J. Jeremias muestra con ejemplos que Jesús ha usado preferentemente el ritmo de dos acentos (binario) para inculcar las ideas centrales de su mensaje.

R. Riesner ha hecho un estudio del lenguaje de Jesús a partir de 247 dichos sinópticos considerados auténticos por la mayoría de los autores. De ellos, 197 son muy cortos (no llegan a dos versículos por término medio) y tienen forma poética usando algún tipo de paralelismo. Se trata de resúmenes o sumarios de la enseñanza de Jesús para ser repetidos y memorizados y que serían explicitados en la predicación. Los 50 dichos restantes son más largos (6 versículos por término medio) y Riesner los denomina *mešalim*, que aunque no tienen forma poética estricta (paralelismo y ritmo) sí presentan un carácter imaginativo, simbólico, enigmático, muy apto para repetirlos y aprenderlos.

[10] J L Espinel, *La poesía de Jesus* (Salamanca 1986) 205

[11] En ocasiones, el texto griego conserva bastante bien la forma poetica original Los estudiosos realizan retrotraducciones al arameo Otra dificultad consiste en la identificacion de las palabras autenticas de Jesus, aunque las caracteristicas formales pueden ser un argumento que ayude, en ocasiones, a decidir Sobre todo esto, la obra pionera de C F Burney, *The Poetry of Our Lord* (Oxford 1925), R Riesner, *o c*, 392-408, J Jeremias, *Teologia del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974), J L Espinel, *o c* En estas dos ultimas obras hay un tratamiento muy accesible del paralelismo, ritmo, rima, recursos acusticos , problemas que no puedo desarrollar aqui

Por sus características formales, por su concisión y fuerza, por sus mismos aspectos enigmáticos, la enseñanza de Jesús revela, con frecuencia, su intención de ser repetida y memorizada. Un famoso aramaísta lo dice con las siguientes palabras:

> «Jesus no puso nada por escrito, pero con el lenguaje y la forma poetica aseguro que sus dichos no serían olvidados La impresion que causan en arameo es la de una transmisión cuidadosamente premeditada y estudiada» [12].

c) Características propias de la tradición prepascual de Jesús

Es fundamental situar el grupo de Jesús y sus discípulos en la cultura tradicional judía y descubrir sus analogías con las escuelas protorabínicas, pero esta tarea ha sido olvidada durante mucho tiempo por los estudiosos. Sin embargo, no basta; hay que captar *también las características propias de un grupo tan singular*, porque la naturaleza de una tradición depende de la naturaleza del grupo en la que nace y se cultiva. Hay situaciones típicas y recurrentes [13] en la comunidad prepascual que explican la necesidad de cultivar la tradición de palabras de Jesús, de conservarlas y transmitirlas.

– Los maestros judíos pedían a los discípulos la adhesión a la Ley. Jesús pide la aceptación del Reino de Dios, que implica una adhesión muy peculiar a su persona. A diferencia de lo que sucedía en las escuelas rabínicas, Jesús pretende ser el único maestro, de manera que sus discípulos no deben buscar a otro maestro ni pueden aspirar a serlo (Mt 23,8). La radicalidad exigida por la adhesión a Jesús es sorprendente y hace preterir incluso un deber tan sagrado como para los judíos era el enterrar a sus muertos (Mt 8,21-22; Mt 10,37). La palabra de Jesús reclama un valor decisivo: sólo sobre ella se puede edificar auténticamente la vida (Mt 7,24–27) y sólo quien la acoja será acogido por el Padre el último día (Mc 8,38; Lc 9,26).

> «Es claro que una palabra que se presenta con semejantes exi-

[12] M Black, *An aramaic approach to the Gospels and Acts* (Oxford 1967) 185

[13] Tecnicamente se usa la expresion alemana «Sitz im Leben» («sede en la vida» o «contexto vital») Son las situaciones o contextos vitales de la comunidad en los que se conserva y transmite una tradicion Hablaremos mas tarde de esto

gencias debe ser no sólo seguida, sino también conservada; es, por tanto, una palabra que determina el constituirse de una tradición»[14].

Esta adhesión a las palabras de Jesús explica también que se conservasen dichos no comprendidos plenamente o no utilizados, sobre todo palabras proféticas o voluntariamente oscuras, que se referían al futuro y eran idóneas para ser conservadas (por ejemplo Lc 12,49s.: palabras tan oscuras difícilmente hubieran podido nacer después de Pascua). Es decir, en la peculiar relación de los discípulos con Jesús y su palabra se encuentra el presupuesto y la exigencia de la formación de una tradición.

En el ámbito de un pueblo, cuya vida estaba ampliamente determinada por tradiciones, nos encontramos con una tradición de naturaleza particular. Conviene tenerlo presente para no exagerar las analogías con el concepto rabínico de tradición, como veremos más adelante. Se puede concretar más señalando dos situaciones típicas de la comunidad prepascual que requerían el cultivo de una tradición de palabras de Jesús.

– Jesús ha formulado y transmitido una serie de dichos a sus discípulos a modo de subsidios para su actividad misionera antes de Pascua. El envío prepascual de los discípulos es uno de los datos más seguros de la vida de Jesús (el cuándo y el cuántas veces es mucho más hipotético). Aparece en los tres sinópticos (Mt 10,1-40; Mc 6,7-13; Lc 9,1-6. 10; 10,1-20) con rasgos claramente prepascuales, lo que prueba un núcleo histórico en estos textos: 1) su predicación no es directamente cristológica (como será la de la Iglesia primitiva), sino que anuncian el reino de Dios; 2) tiene unas características de radicalidad y desasimiento que no seguirán en vigor después; 3) se dirige, como la de Jesús, al pueblo de Israel y no tiene aún un horizonte universal.

Sin duda que muchos de los resúmenes doctrinales, concisos y poéticos, fáciles de recordar, serían utilizados por los discípulos en sus envíos. Ellos eran lo que en hebreo se conocía por *salîah* («enviado»), que hablaban en nombre de quien les enviaba. Los rabinos decían que un alumno debía responder con las palabras de su maestro[15], pero la norma es mucho más antigua, porque se en-

[14] H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en *Traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 52.

[15] Ab 1,16; 6,6; Ber 27 b; Suk 28 a; Taan 7 b; cf. B. Gerhardsson, *o. c.*, 130-136.

cuentra ya en un papiro del tiempo de la 19-20 dinastía egipcia: «Es bueno si un hijo (=alumno) sabe responder con los dichos de su padre (=maestro)» [16]. Podemos pensar que comenzaban su discurso con una palabra de Jesús, que explicaban a continuación, como hacían los rabinos con una máxima de la Torá.

Hay una serie de dichos que encajan muy bien con el anuncio del Reino de Dios y que responden a la situación del envío prepascual (Lc 6,20-21; 10,23-24; 12,54-55). Diversas parábolas no son sino desarrollos de este mismo anuncio.

El anuncio del reino estaba unido con la llamada a la conversión y a la penitencia. Los dichos sobre la exigencia de ser prudentes y decididos ante la importancia del momento (Lc 16,1-8; 17,27-30), de estar preparados y vigilantes (Lc 12,39-40; Mc 13,35-36) responden a esta situación. Los discípulos son enviados a Israel y así se explica la polémica con el pueblo y las amenazas (Lc 13,1-9. 28-29). No se trata de hacer aquí ni un estudio crítico de todos los textos ni una historia del grupo prepascual de Jesús, sino sólo de mostrar que el envío prepascual de los discípulos requería el cultivo de una tradición de palabras de Jesús.

– Otra situación que requería la conservación y transmisión de palabras era la vida interna del grupo formado por Jesús y los discípulos, que sociológicamente era específico y diferente de otros grupos judíos. No podemos pensar en normas tan precisas como la Regla de Qumrán, pero sí en numerosas palabras de Jesús que expresan el estilo de vida propio de sus discípulos y las relaciones que deben regir entre ellos. Así hay que citar palabras sobre el seguimiento y la perseverancia (Lc 14,26; 9,62), sobre la recompensa prometida a los que le siguen (Mc 10,28-29), sobre la actitud de servicio (Mc 10,43-44) y perdón (Mt 6,14), sobre la confianza en el Padre en toda circunstancia (Mt 6,25-33), etc.

En resumen, el inicio de la tradición de palabras de Jesús está en el grupo prepascual y, concretamente, en las exigencias de dos situaciones típicas: el envío prepascual de los discípulos y la vida interna del grupo. Como dice H. Schürmann, «los inicios de la tradición de los *logia* (dichos) debe buscarse en el grupo de los discípulos inmediatos de Jesús y, por tanto, en Jesús mismo» [17].

– Existe una tradición cultivada de palabras antes de Pascua. No se puede decir lo mismo de la tradición narrativa.

[16] H. Brunner, *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden 1957) 178; a esto se refiere probablemente Ecl 8,8 s.

[17] *Op. cit.*, 63.

Sin embargo, el mensaje de Jesús está tan vinculado a su persona, la importancia de ésta es tan singular, que era imposible transmitir los dichos de Jesús sin hacer referencias a su vida y a su persona. Sin duda que los discípulos, en su misión prepascual, tendrían que ser capaces de narrar hechos y actitudes de aquel profeta y maestro cuyas palabras proclamaban; los oyentes necesariamente realizarían numerosas preguntas. Más aún, hay palabras que requieren un cierto marco narrativo para ser plenamente inteligibles (Mc 2,17; 2,27). Hay acciones simbólicas de Jesús, como sus comidas con los pecadores, que encerraban contenidos centrales del anuncio del Reino y que podían ser narradas por los discípulos antes de Pascua.

Es decir, antes de Pascua existían tradiciones narrativas sobre Jesús, pero no se trataba aún de una tradición cultivada de forma expresa y con los procedimientos técnicos utilizados para la tradición de los dichos. Sólo después de Pascua puede hablarse del cultivo de una tradición narrativa de Jesús.

2. *La comunidad pospascual: la tradición reinterpretada a la luz de la experiencia pascual*

a) *Fidelidad y actualización de la tradición*

Entre la comunidad prepascual y la pospascual hay una relación de continuidad / discontinuidad. Continuidad porque se trata del mismo grupo de personas, cuya estrecha relación con Jesús antes de Pascua implicaba ya una cierta fe en él, de modo que el encuentro con el Resucitado es un re-conocimiento. Pero también discontinuidad, porque son los mismos, pero no son iguales, han sido transformados por la experiencia del Resucitado, han cambiado y han descubierto una nueva luz que les ilumina toda su vida anterior con el maestro.

¿Qué sucede con la tradición que se había empezado a formar de palabras de Jesús?: que se conserva con mayor estima, que hay más razones para transmitirla, pero también para reinterpretarla. A la comunidad pospascual le interesa, más si cabe, la transmisión fiel de la tradición y la vinculación con el Jesús del pasado, precisamente porque ha sido reivindicado por Dios. Pero también ha descubierto que Jesús no es un mero maestro o escriba del pasado, sino el Señor resucitado y presente entre los suyos. Por tanto no le basta recordar sus palabras del pasado, sino que necesita oír sus palabras en el presente y para ello actualiza la tradición recibida.

Le interesa el sentido actual del pasado y no su mera repetición mecánica. La fidelidad con el pasado es inseparable de la libertad para hacerlo relevante en el presente. Aquí reside algo muy característico de la tradición evangélica y que no sucede, al menos en la misma medida, en la tradición rabínica. Una tradición que no cuente con la actuación presente del Resucitado y que no esté dirigida por el espíritu sería letra muerta (2 Cor 3,6); sería como la tradición rabínica. Pero si la tradición se fundase sólo en la Pascua y en Pentecostés, y no se vinculase con el Jesús terrestre y sus discípulos inmediatos, no se apoyaría en la historia y no se distinguiría de la gnosis. En el cristianismo primitivo hubo quienes, como los ebionitas judeocristianos, mantuvieron una fuerte vinculación con el Jesús judío del pasado, pero se quedaron anclados aquí y no pasaron de una consideración de Jesús como mero profeta; en el otro extremo hubo sectores pregnósticos, por ejemplo los «espirituales» de Corinto, con una vivencia exaltada del Espíritu y de la vida resucitada desde el presente, que se desinteresaban del Jesús del pasado. El auténtico concepto cristiano de tradición debe evitar ambas unilateralidades, que reaparecen con frecuencia bajo formas diversas a lo largo de la historia.

Diversos factores sociales exigían la adaptación y actualización de la tradición evangélica [18]. La traducción del arameo al griego implicaba una adaptación *linguística*. También tenía que darse una adaptación *social* en la medida en que unas tradiciones nacidas en el mundo rural palestino se aclimataban a la civilización urbana (el cristianismo se difunde por la cuenca mediterránea, preferentemente en la grandes ciudades como Corinto, Efeso y Antioquía). Era inevitable también una adaptación *cultural*, porque no son iguales las costumbres semíticas de Palestina que las vigentes en los grandes centros helenísticos; por ejemplo la versión de Mc de las palabras de Jesús sobre el divorcio cuenta con la posibilidad no sólo de que el hombre abandone a su mujer (así la versión más semítica de Mt 19,9 y 5,31-32), sino también con la de que la mujer abandone al marido, lo que corresponde a las costumbres romanas (Mc 10,11-12). La existencia de nuevas comunidades cristianas con sus propios problemas y circunstancias requirió una adaptación *eclesial*. Se puede comparar, por ejemplo, la versión de la parábola de la oveja perdida en Lc 15,4-7 y en Mt 18,12-13. En Lucas está dirigida a los escribas y fariseos que critican a Jesús porque come con publicanos y pecadores (15,1), y lo que pretende

[18] G Segalla, *Panoramas del Nuevo Testamento* (Estella 1989) 205

es justificar el comportamiento de Jesús. En Mateo está dirigida a los discípulos (18,1) y su intención es enseñar el comportamiento que se debe guardar en la comunidad cristiana con los «pequeños» (18,6.10.14), es decir, con los miembros más desvalidos de la misma.

Esta tradición *fiel*, que mantiene la vinculación con el Jesús del pasado, al mismo tiempo es una tradición *viva*, que se adapta y actualiza; pero es también una tradición garantizada por la presencia de unos *testigos*. La comunidad pospascual es muy diferente a una masa amorfa, que crea y propaga leyendas espontáneamente. Al contrario, es una comunidad organizada en torno a unas personas legitimadas como testigos, porque habían estado todo el tiempo con Jesús, «a partir del bautismo de Juan hasta el día en que fue llevado de entre nosotros» (Hch 1,21-22). El movimiento misionero que predica a Cristo fuera de Palestina tiene buen cuidado de mantener la comunión con dichos testigos, que residen en Jerusalén, y vemos a Pablo, después de su conversión, subiendo a esta ciudad para conocer y ser informado *(historêsai)* [19] por Pedro (Gál 1,18). Este afán por garantizar la tradición se refleja también en la expresión «recibir *(paralambanein)* – entregar *(paradidonai)*», que corresponde a una fórmula técnica hebrea para asegurar la fidelidad de la transmisión *(quibbel min– masar le)*. Pablo la utiliza cuando transmite dos tradiciones especialmente queridas, el credo primitivo basado en la muerte y resurrección de Jesús (1 Cor 15,3) y la institución de la Eucaristía (1 Cor 11,23). El término *el Señor* («yo recibí del Señor lo que os he transmitido...») designa aquí al Jesús terrestre, como se ve a continuación («el Señor Jesús la noche en que iba a ser entregado...») y por pasajes análogos en que utiliza el título «Señor» cuando transmite mandatos que se remontan a Jesús (cf. 1 Cor 1,10; 9,14).

b) El recurso a la Escritura

«¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Cristo padeciera eso y entrara así en su gloria? Y, empezando por Moisés y continuando por todos los profetas, les explicó lo que había sobre él en todas las Escrituras» (Lc 24,25-27). En estas palabras del Señor a los dos de

[19] El verbo griego *historêsai* es mas que visitar o simplemente conocer Bauer traduce «visitar con el fin de aprender» *Worterbuch zum Neuen Testament* (Berlin 1963) ad loc El diccionario de Lidell-Scott traduce «visitar una persona con el fin de preguntar» *A Greek English Lexicon* (Oxford 1968) ad loc

Emaús se refleja una experiencia clave de la comunidad pospascual (cf. Jn 5,39; Hch 8,27-35). Los discípulos eran judíos y tenían, por tanto, a la Biblia como Palabra de Dios, además de constituir su mundo cultural. Para ellos era fundamental poner a Jesús a la luz de la Escritura, como su cumplimiento. Pero, viceversa, la Pascua les ha dado unos ojos nuevos, una luz nueva (cf. el texto citado de Lucas), para leer las Escrituras; ahora leen los textos a partir del hecho de Jesús.

Obviamente los discípulos en esta tarea se mueven dentro de la mentalidad judía y con las técnicas exegéticas judías, que pueden resultarnos lejanas y difíciles, pero que es necesario comprender, porque el NT, y los evangelios concretamente, están empapados de referencias, citas y evocaciones del AT, de modo que uno de los requisitos imprescindibles para estudiar un texto evangélico es preguntarnos por sus referencias al AT y a la tradición judía. Todo especialista en los evangelios tiene que ser, por lo menos hasta cierto punto, un conocedor del judaísmo. Por eso no se puede entender la comunidad pospascual si no presentamos, aunque sea de forma muy sencilla, los presupuestos judíos que tienen a la hora de relacionar el AT con el Jesús en quien creen.

Para los judíos, la Escritura tiene una autoridad suprema como Palabra de Dios. Según un conocido dicho, «en la Escritura hay setenta caras», con lo que se quiere dar a entender la pluralidad de sus sentidos. También dicen que «lo que no está en la Torá no está en el mundo», es decir, en la Biblia está todo y se puede encontrar luz para cualquier circunstancia de la vida; la dificultad radica en descubrirla. Así se explica ese constante escudriñamiento de los textos típico de la religiosidad judía. Esto dio pie a lo que se ha llamado la *exégesis derásica (derás* = buscar, investigar), que se basa en una serie de técnicas para interpretar y actualizar los textos, que no es posible exponer en este momento (cf. vol. 2, cap. XIII). Hay dos principios interpretatativos básicos: la unidad de toda la Escritura y la necesidad de explicar cualquier texto de la Escritura por recurso a otros lugares de la Escritura misma. Esto hace que textos muy dispares se relacionen y se interpreten mutuamente, a partir de indicios muy diversos [20]. No es cuestión ahora de

[20] Sobre la exegesis derasica H L Strack / G Stemberger, *Introducción a la literatura talmudica y midrasica* (Valencia 1988), A del Agua, *El metodo midrasico y la exegesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985), F Manns, *Le Midrash Approche et commentaire de l'Ecriture* (Jerusalen 1990), Id , *Pour lire la Mishna* (Jerusalen 1984), D Muñoz Leon, *Derás Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura* (Madrid 1987)

debatir el valor de la exégesis derásica; lo que interesa es comprender su dinámica interna y la consideración del texto bíblico que supone.

Con estos presupuestos se explica la gran labor intelectual que se desarrolló en el judaísmo. Ya antes he hablado de la escuela elemental *(Bet ha-Sefer)* y de la superior *(Bet ha-Midrás)*, que estaban centradas en la Biblia. Existía un amplio conocimiento de la Escritura. La lectura sinagogal había acostumbrado al pueblo a relacionar pasajes de la Torá con pasajes de los Profetas. En la sinagoga, tras la lectura del texto hebreo, se realizaba la traducción al arameo *(targum)*. Pero estos targumes no eran una simple traducción literal, sino más bien versiones populares, que explicaban pasos difíciles y contenían desarrollos *halákicos* (en torno a las leyes) y *haggádicos* (narrativos, no legales). Habrá que ver en cada caso si las referencias veterotestamentarias presentes en los evangelios dependen del texto hebreo, del griego o del arameo. Pero lo más importante es esto: los primeros cristianos abordan el texto bíblico con la actitud derásica judía y sus técnicas correspondientes, buscando en él lo que ilumina la persona y la obra de Jesús; y, viceversa, proyectando en su búsqueda derásica la luz nueva que la muerte y resurrección de Jesús les proporciona.

Es claro que en el cristianismo primitivo hubo una actividad de estudio y reflexión sin la que no se puede entender la conservación y elaboración de la tradición evangélica. Hablando con todo rigor se puede decir que la actividad teológica y exégetica, explícita y refleja, existió desde el primer momento en la comunidad pospascual. A partir de Jesús, que se constituía para ellos en el dato primero, como judíos creyentes que eran, necesariamente tenían que verse obligados a releer la Palabra de Dios y a escudriñarla derásicamente. Más arriba he señalado que ya Jesús mismo había presentado su evangelio del Reino de Dios a la luz del Deuteroisaías y como su cumplimiento (I. 3).

Parece que en un primer momento se puso a Jesús y los hechos de su vida *genéricamente* como cumplimiento del AT (Mc 14,49). Es, sobre todo, su muerte lo que se pone, todavía de forma sólo genérica, a la luz de la Escritura como medio de superar el escándalo que suponía (cf. el credo primitivo de 1 Cor 15,3-4). Por esta razón, el relato de la pasión está entreverado de alusiones al AT, que no son aún citas explícitas; concretamente –y entre otras– de alusiones al Salmo 22 para presentar a Jesús como el verdadero justo que sufre injustamente, pero que es reivindicado por Dios (Mc 15,24 y Sal 22,19; 15,29 y Sal 22,8; 15,34 y Sal 22,34).

En general, la tendencia es a introducir cada vez más referencias y más citas del AT. Mc 15,24, «se reparten sus vestidos a ver qué se lleva cada uno», es una alusión clara al Salmo 22, 19 (cf. Mt 27,35; Lc 23,34). Juan pone el hecho como cumplimiento explícito del AT («para que se cumpliera la Escritura») y cita el texto griego más correctamente (19,23-24). Pero este ejemplo tiene un interés añadido, porque enseña cómo, a veces, el texto del AT ha podido llevar, incluso, a la creación de un dato. El Salmo 22 tal como está utilizado por los sinópticos está interpretando un dato real (los crucificados eran despojados de sus vestidos) a la luz del sufrimiento del justo. El versículo 19 del Salmo 22 es un paralelismo sinónimo, en el que el segundo verso sólo pretende repetir y enfatizar el primero. Es evidente que el reparto de la túnica, de la que habla Jn 19,23-24 (ausente en el paralelo sinóptico), ha sido introducido en un momento posterior por influjo del Sal 22,19b.

No es exagerado decir que la referencia al AT es un momento presente en todos los textos evangélicos, porque tanto para quienes están en el origen de la tradición –Jesús y la comunidad prepascual– como para quienes la han transmitido en todas las etapas era fundamental situar cada episodio en el plan de Dios y como su cumplimiento. Por tanto, un paso imprescindible en la interpretación de todo texto de los evangelios es preguntarse por su trasfondo veterotestamentario, teniendo en cuenta las técnicas derásicas judías y la interpretación del AT en el judaísmo intertestamentario.

c) *Interpretación derásica de las palabras de Jesús*

Pero la comunidad pospascual hizo algo más y sumamente importante. Llega a atribuir a la palabra de Jesús, que ya antes estaba rodeada de un aprecio enorme, la misma autoridad que a la Palabra de Dios de sus Escrituras. Y, por tanto, aplica a las palabras de Jesús las técnicas derásicas que se aplicaban al AT, para adaptarlas, actualizarlas y buscar en ellas luz para las nuevas situaciones. Es decir, las palabras de Jesús pueden experimentar en el curso de su transmisión reelaboraciones y adaptaciones. Por ejemplo, la predicación programática de Jesús en Lc 4,16ss es un desarrollo –que bien pudiera llamarse derásico– de la de Mc 1,14-15; Lc explicita, utilizando una serie de referencias bíblicas, lo encerrado en el anuncio del Reino de Dios. El relato de las tentaciones de Jesús en Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13 probablemente es un desarrollo, basado en textos de Nm y Dt, del episodio más breve de Mc 1,12-13. A veces, incluso, la comunidad pone en boca de Jesús

actualizaciones de su mensaje que van claramente más allá de lo que históricamente él dijo: por ejemplo, el envío universalista y trinitario de Mt 28,18-20 supone la difícil experiencia de la apertura a los gentiles y una profunda reflexión sobre el significado de Jesús a la luz del Espíritu.

d) Cultivo de tradiciones narrativas de Jesús

En la comunidad prepascual existían tradiciones sobre la vida y comportamientos de Jesús, pero es después de Pascua cuando estas tradiciones narrativas se comienzan a conservar y transmitir de una forma regular y fija. Después de Pascua se hace mucho más clara la importancia de la persona de Jesús y la inseparabilidad entre su doctrina y su persona. Por otra parte, en la medida en que Jesús no estaba físicamente presente valoraban más el mantenimiento de los recuerdos de su vida. Algo similar suele ocurrir con los recuerdos de personas relevantes que están en el origen de un movimiento social.

Entre las tradiciones narrativas destaca, ante todo, la pasión, que es un relato muy antiguo, de carácter unitario y que quizá fue lo primero que se puso por escrito. Hay episodios de este relato que no han podido existir separadamente, aunque también es verdad que, en un segundo momento, se han podido insertar en esta narración continua y unitaria algunas perícopas existentes con anterioridad de forma aislada. Precisamente por tratarse de una narración continua y unitaria, la pasión posee *trama*, es decir, una conexión causal de los acontecimientos, en la que juegan los intereses y motivaciones de los personajes (Jesús, sumos sacerdotes, el prefecto romano Pilato, el pueblo), los conflictos, el desenlace plausible pero no necesario. La trama capta el interés del lector, que ve su hilo, descubre las posibilidades que se abren y se implica en la lectura. La trama de la pasión había de tener una función clave para la existencia y organización del relato evangélico en su conjunto.

e) Las diversas actividades de la comunidad pospascual

La comunidad pospascual conserva, reelabora y transmite la tradición evangélica en el seno de las múltiples actividades que constituyen su vida. Tenemos suficiente información para conocer las más importantes de ellas.

En la comunidad existía la *catequesis*. No es sólo una afirma-

ción obvia que se puede hacer a priori, sino también una constatación fácilmente deducible de los Hechos de los Apóstoles («perseveraban continuamente en la enseñanza de los apóstoles», 2,42). Muchos textos de los sinópticos tienen unas características tales que revelan su utilización en la catequesis primitiva; por ejemplo la síntesis de la moral evangélica del Sermón del monte de Mt 5-7.

El anuncio del evangelio primero a los judíos y, después, a los gentiles, es decir, la *predicación misionera,* fue otra actividad de la comunidad. Ya antes de Pascua, resúmenes de la enseñanza de Jesús servían para la tarea misionera. Tras la Pascua, estas tradiciones se conservaron y desarrollaron (Mc 6,6-10; Mt 10; Lc 9,1-6; 10,1-16), a la vez que nacieron otras de marcado acento cristológico, como las presentes en los discursos misioneros de Hechos.

La comunidad se vio envuelta en numerosas *controversias* en diversos frentes: disputas entre grupos cristianos diferentes, con el ambiente pagano, con las autoridades civiles, con el judaísmo. Desde un punto de vista teológico, las controversias con el judaísmo tuvieron una especial importancia y constituyen un tema central en el NT. En los evangelios son numerosísimas las controversias de Jesús, a las que se recurría, en buena medida, para justificar el comportamiento de la comunidad, que resultaba altamente conflictivo. Pensemos en la polémica sobre el compartir la mesa con los tenidos por impuros por la mentalidad judía (Mc 2,13-17 par.) o sobre el ayuno (Mc 2,18-22) o sobre los límites del descanso sabático (Mc 2,23-28).

La comunidad pospascual, formada por judíos piadosos, practicaba las costumbres piadosas judías (Hch 2,46; 3,1). Pero también tenía su propio *culto,* centrado en la «fracción del pan» (Hch 2,42). En el contexto litúrgico se transmitieron tradiciones evangélicas, lo que es fácilmente comprobable por las características literarias que tal uso impone (solemnidad, esquematismo; Mc 14,22-25 par.; Mt 6,9-13; Lc 11,2-4).

Antes he subrayado la importancia del *estudio* en la comunidad pospascual, entendido fundamentalmente como la iluminación recíproca entre el texto bíblico y el hecho de Jesús, y también como la reinterpretación derásica de las mismas palabras de Jesús, que se van equiparando con la Palabra de Dios. Esta fue una actividad supuesta en las demás y que ha impregnado toda la tradición. Pese a tratarse de algo fundamental en una comunidad que participaba del aprecio judío por la Biblia y de sus métodos de estudio, sin embargo no ha sido suficientemente considerado por los estudios sobre los orígenes de los evangelios.

Todas las actividades mencionadas influyen en la configuración de la tradición. Pero hay que citar otra, que lamentablemente la investigación ha olvidado de forma total en algunos momentos: la «anámnesis», es decir, el deseo de recordar la historia de Jesús, la voluntad de cultivar la vinculación con él. El cultivo de la tradición de lo que Jesús hizo y enseñó fue una tarea con entidad en sí misma. Perfectamente puede darse el caso de palabras de Jesús que no corresponden a ninguna situación social de la comunidad o, incluso, que se contraponen a ella, y que, sin embargo, se transmiten por fidelidad a la memoria de Jesús. El cultivo de la memoria es muy característico del talante religioso judío. Para la comunidad pospascual hay un hecho del pasado que es el punto de partida de su identidad: Jesús de Nazaret. La fe pospascual reconoce en el Resucitado al Crucificado, no a otro, y exige la fidelidad a sus palabras y hechos.

f) La complejidad de la tradición: perícopas aisladas y bloques largos, tradición oral y escrita

En la Introducción se ha dicho cómo una primera lectura de los evangelios detecta la existencia de perícopas unitarias, que parecen relativamente autónomas. En efecto, una misma perícopa puede encontrarse en lugares distintos en diversos evangelios (Mc 11,15-17 y Jn 2,13-17; Mt 6,9-13 y Lc 11,2-4); también la unión entre las perícopas parece, con frecuencia, vaga e imprecisa. Estas perícopas se transmitieron, en un primer momento, oralmente y, al menos en muchos casos, de modo aislado. La investigación moderna ha estudiado mucho estas pequeñas unidades intentando clasificarlas según su «forma» literaria (es decir, según sus características literarias) y descubrir el uso y evolución de cada forma en la vida de la comunidad primitiva. En el capítulo siguiente (I.3) se estudia con más detenimiento esta cuestión.

Pero en la tradición también existían bloques de cierta extensión y relativamente unitarios, que los evangelistas incorporan a su obra y son fácilmente detectables (colección de controversias: Mc 2,1-3,6 y Lc 5,17-6,11 y Mt 9,1-17 + 12,1-14; parábolas: Mc 4,1-34; milagros: Mc 4,35-5,43 y Lc 8,22-56 y Mt 8,23-34 + 9,18-26); en buena medida se trata de colecciones de perícopas afines. Ya he señalado que destaca por su extensión, antiguedad y unidad el relato de la pasión. Análogamente a como se hace con las «formas» aisladas, se pueden estudiar literariamente estas colecciones o bloques más extensos. Es un tema muy interesante porque nos

muestra teologías distintas que había en las comunidades más primitivas; pero es un terreno sumamente hipotético y bastante especializado, al que nos referiremos nuevamente más tarde (cf. apartado III,4,c, de este mismo capítulo).

La tradición evangélica se transmite al principio de forma oral. Es un anacronismo pensar que los discípulos iban tomando notas escritas de las palabras de Jesús. Pero tampoco se pueden separar excesivamente la tradición oral y escrita para el tiempo y el pueblo de Jesús. No era un ambiente de pura oralidad. La cultura oral judía se realizaba en un contexto en que se conocían textos escritos y se practicaba la escritura. No es lo mismo la memorización de lo puramente oral que de lo que está escrito o, al menos, se presenta como interpretación de lo escrito. La puesta por escrito de su propia tradición surgía pronto e inevitablemente en las comunidades cristianas. Esto sucedía a medida que se iban haciendo colecciones más extensas y se acentuaba el deseo de no perder nada y poder transmitirlo.

En resumen, la transmisión de la tradición evangélica fue un proceso muy complejo, realizado en el seno de comunidades vivas y organizadas, pero en trance de rápida evolución y diferenciación. Se transmitieron perícopas aisladas y colecciones o bloques de cierta amplitud. La puesta por escrito no supuso la desaparición automática de la tradición oral, sino que ambas coexistieron mucho tiempo y se influyeron recíprocamente. Asimismo las tradiciones de las diversas comunidades se intercambiaban y se influían entre sí.

3. *La redacción de los evangelios sinópticos*

El tercer momento en el proceso de surgimiento de los evangelios sinópticos es la redacción de los textos que nosotros conocemos.

Los evangelistas recogen y transmiten la tradición evangélica que existía en la Iglesia, pero, a la vez, son verdaderos autores. Por una parte, recopilan la tradición que se había originado en Jesús y sus discípulos y que se había conservado y reelaborado en la comunidad pospascual. Desde este punto de vista, los evangelistas son portavoces de sus iglesias; y los evangelios son libros de la Iglesia: porque en ellos se ha recogido lo que ella ha transmitido y reelaborado en su vida y porque la Iglesia se reconoce en estas obras y no en otras. Por otra parte, los evangelistas son verdaderos autores, porque tienen su peculiar estilo literario, su manera de conformar,

seleccionar y ordenar la tradición, su propia óptica teológica; porque cada uno refleja una experiencia propia de Jesús y una manera de responder a las necesidades de sus comunidades.

La Iglesia católica, en su magisterio más solemne, ha asumido plenamente las tres etapas que la investigación moderna distingue en la génesis de los evangelios y que se han presentado en este apartado. El Concilio Vaticano II fue precedido de intensos debates en torno a estas cuestiones. En abril de 1964 apareció la instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica, sobre el origen y naturaleza de los evangelios, cuya doctrina iba a ser recogida poco después por la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación del Vaticano II (noviembre de 1965). El párrafo, muy denso y conciso, que se refiere a los evangelios, es el siguiente:

> «La santa madre Iglesia ha defendido siempre la historicidad de los evangelios; es decir, que narran fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión (cf. Hch 1,1-2). Después de este día, los apóstoles comunicaron a sus oyentes esos dichos y hechos con la mayor comprensión que les daban la resurrección gloriosa de Cristo y la enseñanza del Espíritu de la verdad. Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios seleccionando datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los 'que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra', lo escribieron para que conozcamos la 'verdad' de lo que nos enseñaban (cf. Lc 1,2-4)» (DV 19).

La labor de los evangelistas viene descrita como:

– *Seleccionar datos de la tradición oral o escrita.* Tanto Juan (20,30-31; 21,25) como Lucas (1,1-4) dan a entender con claridad que han contado con fuentes e informaciones diversas y que ellos no han pretendido decirlo todo, sino que han hecho una selección en función de sus propios objetivos.

– *Realizar síntesis* como, por ejemplo, la que Mateo realiza de la enseñanza moral de Jesús en el Sermón del Monte (capítulos 5 al 7). Es claro que Mt ha construido esta síntesis recogiendo fuentes, pero con creatividad en su reelaboración y ordenación.

– *Adaptar la tradición recibida a las situaciones de las diversas Iglesias.* Recordemos cómo Mt (18,12-14) y Lc (15,4-7) recogen la misma tradición –la parábola de la oveja perdida–, pero la

utilizan de forma distinta, porque así lo requerían las necesidades de sus respectivas comunidades.

– *Conservar el estilo de la proclamación.* Es decir, el afán de los evangelistas no era hacer informaciones históricas o recopilaciones exhaustivas, sino ofrecer a la Iglesia la base de la fe y de la vida cristiana.

Dos cuestiones se nos plantean inmediatamente: ¿cuál es la naturaleza de estas obras realizadas por los redactores?, ¿qué finalidad pretenden con ellas? Pero esto quiere decir que hemos finalizado el estudio de la génesis de los evangelios y que tenemos que entrar en el apartado siguiente.

Sin embargo, queda un problema pendiente: ¿por qué los evangelistas recogen la tradición evangélica anterior precisamente bajo la forma de una vida de Jesús?, ¿siguen algún modelo literario ya existente?, ¿o es la misma dinámica de esta tradición eclesial la que, desarrollándose a partir de sus virtualidades internas, dio como resultado la configuración literaria que conocemos? Se trata de un tema importante, pero oscuro, que dejamos para las cuestiones abiertas del capítulo siguiente.

III. NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS SINOPTICOS

En este apartado vamos a estudiar la naturaleza de los evangelios sinópticos, lo que permitirá sacar algunas consecuencias sobre cómo hay que leerlos. Lo que aquí se dice de manera teórica es iluminado con los ejemplos que se ponen en el apartado III del capítulo II.

1. *Los evangelios son textos narrativos*

Los evangelios son textos narrativos que presentan el curso de la vida de Jesús y su enseñanza. Comenzamos por establecer la naturaleza literaria de estos textos, tarea vital para leerlos adecuadamente, pero, con frecuencia, desatendida en los estudios de tipo teológico.

Tanto en el AT como en el NT hay textos argumentativos (por ejemplo Rom 4,1-17), apelativos (Ex 20,1-17), exhortativos (Rom 12,1-21), poéticos, etc. Pero lo más específico de la fe bíblica se expresa de forma narrativa. Ante el actuar imprevisible y [illegible] de

Dios en la historia, sólo cabe relatarlo, narrarlo. El «credo» israelita narra lo que Dios ha realizado en la historia en favor de su pueblo (Dt 26,5-9). La teología, en la medida en que es ejercicio racional, echa mano de la argumentación; pero hoy se es muy consciente de que la teología judía y cristiana tienen una dimensión última e irreductible de carácter narrativo. Lo característico de la narración es que transmite acontecimientos y experiencias históricas. «Narratividad» e «historicidad» son términos correlativos, entendiendo como historicidad la descripción de acontecimientos temporal y localmente situados. Con esto no se prejuzga el valor referencial del relato (esta es otra cuestión), porque es claro que se pueden narrar «historias» ficticias (en inglés se distingue entre «story» –mero relato– e «history» –relato con voluntad de referencia histórica) [21].

Es instructiva la comparación entre los evangelios sinópticos y el *Evangelio de Tomás*, que es una obra gnóstica del siglo II. Este empieza así:

> «Estas son las palabras secretas que pronunció Jesus el Viviente y que Dídimo Judas Tomás consignó por escrito. Y dijo: Quien encuentre el sentido de estas palabras no gustara la muerte».

Y siguen 114 frases, la mayoría introducidas con la expresión «dijo Jesús», pero sin estructura narrativa alguna. Es decir, en el *Evangelio de Tomás* nos encontramos con una colección de palabras de Jesús, pero no con un evangelio del tipo de los cuatro canónicos.

El carácter narrativo es muy claro en Mc, probablemente el evangelio más antiguo, porque en él las palabras de Jesús son mucho más escasas que en Mt y en Lc (vienen a constituir un 20% de la totalidad de la obra).

Un elemento literario fundamental de la narración es la *trama* o *intriga*. Se trata de la trabazón interna que relaciona a los personajes, a sus motivaciones y actuaciones, a las relaciones entre ellos, a sus conflictos; la trama implica una relación causal entre los acontecimientos, que son plausibles, aunque también contingentes, por ser históricos y frutos de las libertades humanas. Leer un

[21] Tanto las narraciones verdaderas o «historicas» como las ficticias dicen relacion a la historicidad humana y no son tan diferentes como se podria creer La narracion historica no es nunca el mero reflejo de hechos brutos y siempre implica una buena dosis de la subjetividad del historiador La narracion ficticia explora posibilidades de la historicidad humana Sobre la narratividad, cf P Ricoeur, *Tiempo y narración* (Madrid 1987), vol I-II

texto narrativo consiste en descubrir el hilo o, mejor, los hilos que constituyen el texto (el latín *textum* significa tejido; el texto es un tejido) y seguir sus entrecruzamientos. Es obvio que la trama sólo se percibe cuando se lee un evangelio desde el principio hasta el final como una obra unitaria.

La trama narrativa es similar en los tres sinópticos y se basa en unos personajes (Jesús, los discípulos, los fariseos y autoridades judías, Pilato, la multitud); tiene unos inicios (el ministerio de Jesús en Galilea), un desarrollo (el eco popular que suscita, incomprensiones, hostilidad creciente por parte de las autoridades, agudización del conflicto, profundización en la enseñanza, decisión de ir a Jerusalén, viaje y confrontación en la ciudad) y un desenlace (el conflicto desemboca en la pasión y muerte de Jesús en la cruz, que es seguida de su resurrección). Esta trama capta el interés del lector, que se encuentra ante conexiones contingentes, ante sorpresas y ante personajes que le atraen o le provocan rechazo.

La repetición de una argumentación bien sabida no aporta nada nuevo. En cambio, la narración se repite muchas veces –no importa que se conozca el desenlace– y puede provocar de nuevo la experiencia del interés y, sobre todo, de la identificación / rechazo (un chiste puede hacer gracia, aunque ya lo conozcamos; una parábola vuelve siempre a dar que pensar).

¿Cuál es el origen de la trama evangélica? Las perícopas aisladas y los bloques más extensos de la tradición evangélica propiamente no tenían trama o intriga. Pero ésta sí existía en el antiquísimo relato de la pasión, que, precisamente por eso, tenía un carácter eminentemente narrativo, largo, unitario y bien trabado. En efecto, en la pasión se encontraban relacionados, desde el primer momento, el propósito de las autoridades judías de eliminar a Jesús, la traición de uno de los suyos, el abandono de los discípulos, las actitudes de los sumos sacerdotes y del prefecto romano, las oscilaciones de la multitud judía, las burlas de los soldados y la muerte en cruz. Con toda probabilidad, esta trama del relato de la pasión se ha extendido para adelante, a la vida de Jesús desde los inicios, de modo que con toda una serie de tradiciones preexistentes se ha construido un relato bien trabado y recorrido por una intriga que va «in crescendo» hasta desembocar en la pasión-cruz–resurrección.

Es de M. Kahler, autor del siglo pasado, una frase que ha tenido mucho éxito: «Los evangelios son el relato de la pasión con una larga introducción». Desde el punto de vista cuantitativo es una frase exagerada. Pero sí es verdad que el relato de la pasión ha

tenido la funcion clave de proporcionar la trama que organiza la narracion evangelica en su conjunto[22] Esto tiene consecuencias importantes que se pondran de relieve un poco mas adelante

He mencionado el caracter narrativo de Mc, el evangelio mas corto y, posiblemente, el mas antiguo Es muy probable que Mt y Lc conocieran, directa o indirectamente, la narracion de Mc y la usaran para sus obras Ambos utilizaron, ademas, colecciones de dichos de Jesus, que no aparecen en Mc, pero las distribuyeron e introdujeron en la narracion base proveniente de este Es decir, a diferencia del *Evangelio de Tomas,* no hicieron una coleccion de sentencias aisladas de Jesus, sino que introdujeron los dichos en el marco de su vida, en el contexto de una narracion Y tanto Mt como Lc completaron el conjunto con las narraciones de los origenes de Jesus (los llamados relatos de «la infancia») y de los acontecimientos posteriores a la resurreccion, secciones que no tenia Mc (cuya conclusion original se encontraba probablemente en 16,8) Mt y Lc son mas discursivos que Mc, pero es indiscutible que sus obras son fundamentalmente de naturaleza narrativa Ambos, incluso, acentuan la narratividad con las añadiduras que realizan sobre la obra de su presunto predecesor Y, por supuesto, el alargamiento con los sucesos de la infancia y de la pascua acerca mas las obras de Mt y de Lc a las convenciones de las biografias de un personaje

La narratividad de los evangelios sugiere dos reflexiones La primera, que se trata de obras unitarias, coherentes y bien trabadas, no de una mera recopilacion de fragmentos preexistentes, solo una lectura continua, que identifique la trama del relato, responde a la naturaleza de los evangelios La segunda es, mas bien, una cautela la consideracion teologica de los evangelios facilmente minusvalora o desconoce el aspecto narrativo y ello por distintas razones 1) por el recurso, tanto en la lectura espiritual como en la liturgica, a pericopas aisladas y desgajadas de su contexto, 2) porque una determinada forma de teologia puede tender a ver todos los acontecimientos como dirigidos por la voluntad de Dios de una manera inmediata, en detrimento de la libertad humana y de la trama contingente que origina, en vez de la trama, se subraya «el plan de Dios», en vez de la narracion, se encuentra en el texto

[22] Lo cual no quiere decir que los evangelios hayan sido escritos a partir de un relato de la pasion al que se le fueron anadiendo por delante diversas tradiciones hasta dar por resultado las obras actuales De lo que hablo es de la procedencia de la *trama* y no sobre como de hecho surgio el texto escrito Tambien es un problema distinto por que los evangelistas dan a sus obras la forma de una vida de Jesus

teologia abstracta Evidentemente se trata de una antinomia falsa, pero de un peligro muy real Pero esto requiere pasar al punto siguiente

2 Los evangelios son narraciones teologicas

Hay que precisar lo dicho en el punto anterior, porque la narracion puede tener formas diversas Los evangelios no son narraciones de pura ficcion ni tampoco cronicas historicas del pasado Son narraciones teologicas, porque descubren en la vida de Jesus la actuacion de Dios y el cumplimiento del AT Jamas un mero cronista podria decir esto Los evangelios son textos religiosos, que parten de la fe en el Dios de la Biblia y en Jesucristo

Los evangelistas se encuentran en la tradicion historiografica judia, que descubre la actuacion de Dios en la historia, de la cual procede la Biblia, y que todavia muy recientemente habia leido desde la fe los sucesos de la dominacion seleucida y de la revuelta macabea y habia producido los libros de Daniel y de los Macabeos Ahora se descubre y se narra la actuacion historica de Dios en la vida de Jesus de Nazaret, y parten de la fe en Cristo resucitado

Los evangelios son narraciones de Jesus con una trama que desemboca en la cruz, pero, al mismo tiempo, son confesiones sobre la presencia actual del Señor resucitado, que esta presente en la comunidad y le dirige su palabra En los evangelios habla el Señor resucitado hoy a la comunidad, pero a traves de la vida y de las palabras del Jesus del pasado, que acabo en la cruz (y no a traves de revelaciones nuevas o esotericas) La luz de la Pascua ilumina todo el relato evangelico, pero solo el camino que desemboca en la cruz – la narracion de Jesus – permite llegar a la Pascua y comprender al Resucitado A partir de Bultmann, se ha dicho mucho que los evangelios estan escritos a la luz de la resurreccion, pero hay que añadir que estan tambien escritos a los pies de la cruz y para no olvidarla Jesus es el Senor resucitado y glorificado, pero el Señor resucitado no es sino el Jesus crucificado

Se da una cierta fusión de horizontes entre el pasado de Jesus y el presente del Señor resucitado y, por eso, la narracion evangelica pretende producir la presencia de lo narrado Ya sabemos que, en el curso de su transmision, hay un afan constante por actualizar las tradiciones de modo que sean relevantes en el presente En funcion de este interes, los evangelistas seleccionan sus materiales, los modifican, hacen añadiduras, los reelaboran (operaciones vistas en II 3) Quieren hacer un relato interpelante e introducir al lector en lo narrado

En los evangelios se constatan tres preocupaciones simultáneas que también presidieron la transmisión de la tradición: 1) Evocar de manera suficiente la historia pasada de Jesús. La vinculación con las palabras y obras de Jesús es un interés permanente. 2) Actualizar para el presente la tradición recibida. Interesa el significado actual de esa historia, porque el Jesús del pasado es el Señor resucitado y presente. 3) La relación con la Escritura. Constantemente se reinterpreta la tradición por recurso al AT, que, para los primeros cristianos, es Palabra de Dios, y esto se realiza según los diversos métodos de la exégesis judía.

Evocación de la historia pasada (es Jesús de Nazaret, el crucificado), actualización (es el Señor glorioso) y recurso a la Escritura (es el esperado y prometido, el Hijo enviado por Dios) son las tres dimensiones permanentes del relato evangélico y de cada uno de sus textos, aunque se dosifican de modo diverso en cada uno de ellos, según su peculiaridad literaria y teológica.

3. *Los evangelios no son crónicas históricas, pero sí están basados en la historia*

Lo dicho hasta aquí bastaría para aclarar la relación de los evangelios con la historia, pero como se trata de una cuestión que ha sido apasionadamente discutida y que hasta ha llegado a una cierta opinión pública, merece la pena desarrollarla un poco más.

Está claro que los evangelios no son informes históricos ni crónicas del pasado. Tampoco son biografías en el sentido moderno: no describen el carácter del personaje, ni su evolución, ni todos los detalles de su vida a partir de sus antecedentes familiares y de su infancia.

Con frecuencia nuestra curiosidad histórica queda frustrada por los evangelios. ¿Cómo acabó la relación de Jesús con sus parientes, que consideraban que estaba fuera de sí (Mc 3,21)? ¿Envía Juan Bautista, desde la cárcel, a sus discípulos a preguntar a Jesús, porque él mismo se encuentra en dudas sobre si será el Mesías (Mt 11,2-5)? Y tantas otras cuestiones que fácilmente se nos ocurren.

Pero los evangelios están basados en datos reales y pretenden transmitir con fidelidad palabras, hechos y acontecimientos de la vida de Jesús. La investigación actual considera injustificado el escepticismo de la investigación de la primera mitad del siglo XX sobre el valor histórico de los evangelios y sobre la posibilidad de acceder al Jesús terreno a través de ellos. Mi exposición anterior

muestra cómo la tradición evangélica tuvo siempre una voluntad expresa de asegurar la vinculación fiel con Jesús.

La misma lectura de los evangelios pone de manifiesto que la reelaboración y actualización de los evangelistas tenía un límite bien preciso: no disolver la referencia a una historia pasada. Los relatos evangélicos, generalmente, no son anacrónicos, sino que reflejan circunstancias y datos que responden a la situación real anterior al año 70: se da por descontada la existencia del templo y del sistema cultual, la situación de Galilea, la diferencia entre judíos y galileos, la enemistad de los samaritanos, la existencia del sanedrín como poder judío autónomo (desapareció el año 70) pero con cierta supeditación a los romanos, los elementos negativos de los discípulos (imposibles de ser inventados), el nombre de personajes conocidos (Caifás, Pilato, Herodes y sus hijos...). Esta consideración no nos lleva al corazón de la tradición evangélica, pero tiene valor, porque indica el respeto de una situación histórica que, en buena medida, había sido profundamente modificada en el momento en que se escribieron los evangelios. Y lo que es más importante: hay numerosas afirmaciones sobre Jesús que, desde un punto de vista cristológico, son ambigüas y abiertas, que reflejan una situación prepascual y cuyo tenor literal no ha sido modificado por la fe clara de la comunidad en cuyo seno se escribieron los evangelios (Lc 10,23-24).

Es casi un tópico decir que « no es posible escribir una vida de Jesús». Esta expresión nació como reacción contra los intentos, constantes a finales del XIX y primera parte del XX, tanto entre autores conservadores como críticos, de escribir «vidas de Jesús» tomando a los evangelios como fuentes históricas. Desde esta perspectiva, la frase tiene razón: ni los evangelios son crónicas históricas, ni es posible escribir una vida de Jesús con el rigor y exhaustividad de la moderna biografía. Pero inmediatamente hay que añadir que de ningún judío contemporáneo tenemos tanta información y tan fidedigna como de Jesús. Hay un acervo importante de cosas sobre el conflicto y muerte de Jesús (por aquí tiene que empezar la investigación histórica), sobre su mensaje, sus actitudes, su relación con el judaísmo, etc., que se pueden, en la actualidad, afirmar con una razonable seguridad.

4 Finalidad de los evangelios

La sintetizo en tres puntos

a) Despertar y fortalecer la fe de las comunidades cristianas

Juan lo dice expresamente «Estas (señales) han sido escritas para que creais que Jesus es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengais vida en su nombre» (Jn 20,31) Los evangelios estan escritos por creyentes y pretenden fortalecer la fe de los creyentes Es una literatura confesional que se dirige al interior de la comunidad y no a la gente de fuera (probablemente asi sucede con toda la literatura del NT) Lo corrabora tambien Lc cuando expresa en su prologo la finalidad de la obra « para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido», 1,4), es decir, se trata de fundamentar la doctrina ya aceptada

Los evangelios son documentos intraeclesiales, pero que contienen la llamada a la conversion No es dificil de entender En la Iglesia primitiva habia «paterfamilias» que se habian hecho cristianos, lo que conllevaba normalmente la conversion de toda su casa Estas casas cristianas constituyeron la estructura basica de la Iglesia («iglesias domesticas») Sin embargo, a veces, habia miembros que no acababan de dar el paso Se entiende el sentido de la llamada a la conversion dirigida a ellos Pero, evidentemente, la cosa no termina aqui La profundizacion en la fe y la coherencia vital con ella es un proceso permanente Y los textos evangelicos pretenden promover este proceso continuo de conversion de cada cristiano y de las comunidades

b) Hacer de la vida de Jesus el paradigma para comprender sus palabras

Los evangelios hacen de la vida de Jesus el contexto en el que hay que situar y entender sus palabras Antes mencionaba la diferencia con el *Evangelio de Tomas*, que es una coleccion de palabras de Jesus sin trama narrativa alguna

Para los evangelios canonicos, la vida de Jesus es el principio hermeneutico de sus palabras, porque la aceptacion de sus palabras es inseparable del seguimiento de su vida La fe cristiana no es un mero contenido doctrinal, porque esta doctrina esta indisolublemente unida a la persona de quien la proclama Mas en concreto la adhesion al Resucitado no se puede separar del seguimiento del Crucificado

Llego un momento en que no bastaban pericopas sueltas, ni bloques mas largos, pero parciales, y se construyo un relato que abarcaba toda la vida de Jesus y cuya trama –sumamente conflictiva– desemboca en la muerte en cruz de Jesus Es muy probable, como ya hemos visto, que la trama que organiza todo el relato haya surgido a partir de la que existia en la antigua narracion de la pasion, pero lo que es seguro, atendiendo a la obra actual en su conjunto, es que dicha trama conduce a la pasion y a la cruz, y que pretende explicarlas historicamente

Es cierto que en los evangelios se escucha al Resucitado, pero esto es algo que se habia pretendido siempre en todas las pericopas de la tradicion evangelica anterior La cuestion es, mas bien, esta ¿por que, en un momento determinado, en torno al año 70, surgen estos relatos que llamamos evangelios y que hasta entonces no habian existido? Lo mas propio de los evangelios es su caracter narrativo, capaz de desarrollar toda la vida de Jesus hasta su final escandaloso La narracion reivindica esa historia pasada y evita que se olvide Los evangelios pretenden llevarnos hasta la cruz (esa es la trama) y decirnos que es a traves de la cruz, y de la historia que necesariamente implica, como se conoce al Hijo de Dios (cf Mc 15,39)

¿Querran los evangelios salir al paso de una espiritualidad tan entusiasta, tan fascinada por la experiencia del Señor glorioso y por los dones del Espiritu, que consideraba como algo totalmente superado, residuo de una mentalidad terrena e imperfecta, toda referencia al Jesus terrestre? En efecto, es probable que la reivindicacion de la historia de Jesus realizada por las narraciones evangelicas no pretendiese solo impedir que el discurrir del tiempo condujese a su olvido, sino, ante todo, salir al paso de una espiritualidad y de una teologia que, en nombre de la Pascua y de la resurreccion, prescindia del Jesus terrestre, de su cruz y de las exigencias historicas que comportaba

*c) Vision equilibrada y sintetica,
literaria y teologicamente,
tanto de la persona y obra de Jesus,
como de la vinculacion de los discipulos con el*

Las pericopas aisladas, pero tambien las secciones o bloques mas largos, preexistentes a la redaccion de los evangelios, destacaban un aspecto de la vida o de la enseñanza de Jesus La coleccion de milagros destacaba su poder, la coleccion de dichos le presentaba como un maestro, la pasion subrayaba que era el justo

sufriente y Siervo de Yahve Es decir, las tradiciones preevangelicas tenian su propio genero literario y su propia teologia De aqui se seguian formas distintas de entender la vinculacion con Jesus y, por tanto, la vida cristiana ya como participacion de su poder, ya como aceptacion de su doctrina, ya como seguimiento de su destino, etc

Los relatos evangelicos se caracterizan por incorporar tradiciones diversas, integrandolas en una vision unitaria y equilibrada, que evita las unilateralidades e, incluso, los errores a que estaba expuesta cada tradicion tomada aisladamente

> «Lo caracteristico de los evangelios canonicos es el intento de evitar el reduccionismo de ver la presencia de Dios en Jesus de una sola manera, y es tambien el intento de promover una comprension amplia y equilibrada, tanto de la presencia divina como del discipu lado que provoca» [23]

Desde un punto de vista literario, los evangelios canonicos se articulan como una vision completa de la vida publica de Jesus, lo que les permite incorporar colecciones parciales y, a la vez, reinterpretarlas profunda y criticamente El relato de la pasion proporciona la trama literaria y el principio teologico clave

Se discute mucho en la actualidad si los apocrifos cristianos mas antiguos conocen o no los evangelios canonicos Sea cual sea la respuesta a esta cuestion, creo que se puede afirmar que, *como construccion literaria,* hay apocrifos que no son necesariamente desviaciones secundarias de la forma canonica y pueden entenderse como desarrollos de formas literarias existentes, y en uso en la comunidad cristiana, con anterioridad a los evangelios canonicos Un ejemplo claro es el mencionado *Evangelio de Tomas,* obra gnostica del siglo II, consistente en una coleccion de palabras de Jesus sin conexiones ni marco narrativo Independientemente de si los materiales de esta obra dependen siempre de los canonicos, como construccion literaria puede considerarse un desarrollo autonomo de la forma que tenia el antiquisimo documento Q [24]

[23] Ch H Talbert *The Gospel and the Gospels* en J L Mays (ed) *Interpreting the Gospels* (Filadelfia 1981) 22 Id *Once again Gospel Genre* «Semeia» 43 (1988) 53 74

[24] La existencia de este documento esta ampliamente aceptada en la actual investigacion sobre los evangelios Cf capitulo II apartado II Era un documento muy antiguo fue conocido por Mt y Lc y consistia en una coleccion de palabras de Jesus sin marco narrativo

Otro ejemplo mas problematico pero instructivo puede ser el *Evangelio de la Infancia de Tomás* consistente fundamentalmente en grandes milagros de Jesus Se

5 *La pluralidad de evangelios*

Los evangelios de Mt, Mc y Lc tienen grandes semejanzas entre si, pero no son mera copia uno de otro Se les llama evangelios *sinopticos,* palabra que etimologicamente quiere decir «con una mirada» *(syn opsis),* porque, efectivamente, sus textos son de tal naturaleza que se pueden disponer en columnas paralelas, de modo que se perciba con rapidez y claridad sus semejanzas y diferencias El uso de una *sinopsis de los evangelios* es imprescindible para un estudio serio de los mismos Se ha investigado muchisimo el «problema sinoptico» intentando descubrir las relaciones literarias que existen entre estos tres evangelios y que den una explicacion satisfactoria de este extraño fenomeno Despues abordaremos el estudio de esta debatida cuestion (cf capitulo II, 2)

Pero se debe ya en este momento caer en la cuenta de las implicaciones de la multiplicidad de evangelios Sin duda que hay algun tipo de relacion literaria, mediata o inmediata, entre los sinopticos Esto quiere decir que en la Iglesia primitiva se reescribian las narraciones sobre Jesus Habia un esfuerzo continuo de fidelidad y actualizacion No les bastaba con recibir pasivamente, se esforzaban por completar y reelaborar desde su propia experiencia Los textos y las tradiciones se influian reciprocamente Hasta cierto punto se daba un fenomeno similar al que se dio en el pueblo judio que tambien re-escribia su historia recordemos como el Cronista vuelve a escribir, desde su optica mas tardia y sacerdotal, la historia narrada por el Deuteronomista siglos antes Probablemente Mateo y Lucas trabajaron sobre el texto de Marcos y lo re-escribieron, con nuevas aportaciones, en funcion de las necesidades de sus comunidades

La Iglesia siempre acepto la pluralidad de evangelios y se opuso a los intentos de quedarse con uno solo o de realizar un relato sintesis de todos ellos La primera de estas posibilidades fue llevada a la practica por Marcion (85-160), que solo aceptaba una version mutilada de Lucas, llego a tener una gran influencia y numerosisimos seguidores La segunda estuvo representada por el *Diatesseron* del autor sirio Taciano (segunda parte del siglo II), que tambien ejercio una amplia influencia El *Diatesseron* es una concordia de los evangelios, que dispone textos tomados de los cuatro canonicos en forma de una unica historia seguida Este texto se

trata sin duda de una obra tardia pero como genero literario podria quiza considerarse un desarrollo (fabuloso y de poco sentido religioso) de una «fuente de milagros» del estilo de la usada por Jn y probablemente tambien por Mc

impuso en varias Iglesias y conoció numerosas traducciones. La traducción latina se realizó en fecha muy temprana y representó el primer intento de evangelio en esta lengua. Pero el *Diatesseron* no suplantó al «evangelio tetramorfo».

Sin duda que la pluralidad de textos evangélicos supone una riqueza teológica. Por experiencia sabemos que es mucho mejor contar con cuatro versiones de un acontecimiento que no con una sola. Cada evangelista ve a Jesús y a su mensaje desde una perspectiva propia y en función de las necesidades de su comunidad. Por eso es sumamente importante captar las diferencias existentes entre los sinópticos. Tras su aparente semejanza se esconden teologías e Iglesias distintas. Precisamente porque percibió y valoró esta diversidad, la Iglesia mantuvo con ahínco la pluralidad de textos evangélicos, incluso en el culto.

El «evangelio tetramorfo» nos está hablando de la riqueza de la pluralidad y, a la vez, de la apertura a la comunión y a la unidad: ninguna versión del evangelio agota la riqueza de Jesús y de su mensaje, y, por eso, todas están abiertas, en principio, a otras versiones e interpretaciones. Hay apócrifos que desvirtúan el «único evangelio» de Jesucristo con desarrollos fantasiosos que la Iglesia consideró rompían el legítimo pluralismo; pero también hubo intentos de eliminar la pluralidad, quedándose con un único texto (así Marción), pero la Iglesia no aceptó este uniformismo, que fue en su tiempo un grave peligro, que se extendió ampliamente porque contaba con el atractivo del simplismo y de la seguridad.

6. *Lectura vertical y lectura horizontal de los evangelios*

De la naturaleza de los evangelios sinópticos se siguen dos tipos de lecturas, que no son antagónicos, sino complementarios.

a) *Lectura horizontal o comparada de los sinópticos*

Lo propio de los sinópticos es que, con mucha frecuencia, el texto de uno tiene paralelos en el otro o en los otros. En estos casos es sumamente importante comparar los textos, para lo cual se debe usar una *sinopsis de los evangelios*. Por eso la llamo lectura horizontal.

La comparación debe ser muy cuidadosa y recaer sobre el texto y el contexto. 1) *Sobre el texto*. Hay que registrar las semejan-

zas y, sobre todo, las diferencias. Quizá se puede descubrir qué texto es más antiguo, pero, sobre todo, interesa captar la peculiaridad de cada evangelio. Algunas diferencias pueden ser puramente estilísticas, mientras que otras pueden tener importancia teológica. 2) *Sobre el contexto.* En efecto, un mismo texto puede tener un sentido distinto por el hecho de encontrarse en contextos diferentes. Un ejemplo es el de la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7), que ya hemos visto.

El estudio de los evangelios sinópticos debe llevar a percibir las diferencias entre ellos, a captar las diversidades de sus teologías y de sus comunidades. Este tipo de lectura comparada no es ningún juego literario, sino que introduce en experiencias distintas de Jesucristo y de la vida cristiana.

b) Lectura vertical o seguida de cada evangelio

Consiste en la lectura de cada evangelio como una unidad narrativa, siguiendo las diversas líneas de su trama, desde el principio hasta el final. Los evangelios no son meras colecciones de perícopas, sino relatos trabados con su propio proyecto literario y teológico, y, por eso, requieren una lectura que capte su dinamismo interno y su unidad.

Esto es obvio, pero conviene subrayarlo con énfasis. Hoy está claro que los evangelistas son verdaderos autores, no meros recopiladores de tradiciones anteriores. Pero, como antes he dicho, el uso religioso de los evangelios se realiza casi siempre a base de perícopas aisladas. Se da el caso de que al pueblo cristiano le «suenan» todos los textos evangélicos, pero no es capaz de situarlos en una trama narrativa que desconoce, como tampoco distingue un evangelio de otro. La experiencia enseña que para muchos cristianos la lectura continua y bien hecha de un evangelio suele resultar un descubrimiento apasionante.

No pocas veces se piensa que la importancia teológica de un texto radica en su referencia histórica o en las «ideas» teológicas y morales que de él se extraen. Pensar así es unilateral y empobrecedor. El texto canónico es un texto narrativo, que como tal hay que leerlo, y sólo esa narratividad nos transmite una experiencia / relato de Jesús y solicita una respuesta, lo que es de la máxima importancia teológica y espiritual. Por eso conviene que la liturgia no sea la única forma de acceso creyente a los textos evangélicos. La lectura continua exige situar cada perícopa en su contexto,

relacionándola con lo que antecede y con lo que sigue. Metodológicamente, una lectura de este tipo debe basarse, mejor que en las perícopas tradicionales, en unidades más amplias y unitarias, que permiten descubrir mejor el hilo que recorre toda la obra.

7. *Los tres niveles de los textos de los evangelios sinópticos*

En la Introducción se ha dicho que, tras su aparente sencillez y aire popular, los textos sinópticos son los más complejos cuando se aborda su estudio riguroso, precisamente por la larga evolución, que han conocido, antes de su redacción definitiva. Sin duda, ahora podemos comprender perfectamente esta afirmación. A diferencia de lo que sucede con un texto procedente de la creatividad inmediata de un autor (por ejemplo san Pablo), en los textos de los sinópticos podemos distinguir tres niveles:

a) *Nivel redaccional.* ¿Qué significa este texto en la situación actual que presenta la obra completa, atendiendo al contexto, situándolo en el conjunto de la trama?

b) *Nivel tradicional.* Pero este texto normalmente no es producto de la pura creatividad del último redactor. El evangelista ha redactado su obra utilizando tradiciones existentes en su Iglesia y podemos preguntarnos por la prehistoria de cada perícopa. ¿Cómo ha evolucionado esta perícopa en la tradición viva de la Iglesia?, ¿dónde recibió esta concreta forma literaria?

Muchos factores han contribuido a la evolución de una tradición, pero es importante también leer, en la historia de una tradición evangélica, la experiencia de fe que se ha ido acumulando en élla, seguir el itinerario creyente que ha ido transmitiendo y reelaborando cada perícopa.

c) *Referencia histórica.* Los textos no acaban en sí mismos, sino que hablan de personajes reales y de acontecimientos históricos. Más concretamente, sabemos que en los evangelios sinópticos está siempre presente la intención de referirse a Jesús de Nazaret. Pero la cualidad de esta referencia histórica no es la misma en todos los textos. En algunos se encuentran palabras o hechos que pueden remontarse de forma bastante directa a Jesús. En otros puede predominar la elaboración de la comunidad que interpreta el hecho de Jesús. La referencia a la historia está siempre presente,

pero la forma de hacerlo varía mucho de un texto a otro. No todas las puertas se abren con la misma llave. Igualmente habrá que analizar cuidadosamente cada texto para descubrir la índole de su historicidad. Siempre podremos preguntarnos: ¿de qué forma este texto se remonta a Jesús de Nazaret? La respuesta, por supuesto, no es producto de una ciencia exacta y tiene un cierto margen hipotético y discutible.

Bien entendido que la pregunta por la historicidad no puede ser la única cuestión ni tan siquiera la primera, porque sabemos que el texto no pretende ser una crónica histórica, sino transmitirnos un mensaje religioso. Pero sí es una pregunta legítima, en la medida en que el mensaje religioso de los evangelios se apoya en una historia real.

Hablando propiamente, el conocimiento de un evangelio es, ante todo, la lectura de la obra como una unidad, como una trama narrativa, tal como ha sido dicho en el punto anterior. Pero el estudio completo de cada perícopa en sí misma exige el paso por los tres niveles mencionados. Todas estas cuestiones tienen importancia histórica y teológica. La fuerza con que he insistido en el evangelio como una unidad narrativa no deslegitima, en absoluto, la lectura y el uso de cada perícopa en sí misma, prescindiendo relativamente del contexto, en el culto, en la espiritualidad, en la teología o en el estudio. Cada perícopa tiene su propio sentido. Evidentemente la utilización teológica de una perícopa aislada siempre acaba situándola en el contexto vital de la muerte y resurrección de Jesucristo, que es el punto de partida de la fe.

Capítulo II
HISTORIA DE LA INTERPRETACION Y CUESTIONES ABIERTAS

I. HISTORIA DE LA INTERPRETACION

1. Los inicios del planteamiento crítico en la interpretación de los evangelios

A lo largo de la historia de la Iglesia se han comentado continuamente los evangelios, con frecuencia con una penetración que mantiene una perenne validez y es fuente de enseñanza también en nuestro tiempo, pero el estudio científico propiamente no hace su aparición hasta el siglo XIX. Por supuesto que siempre se ha sido consciente de la presencia en los textos de una serie de cuestiones: ¿cuántos ángeles hubo en la tumba de Jesús, uno (Mt, Mc) o dos (Lc, Jn)?; el centurión ¿aborda directamente a Jesús (Mt 8) o por medio de mensajeros (Lc 7)? Pero tales problemas no daban aún pie a los análisis científicos, que aparecerían más tarde. Durante mucho tiempo ha sido frecuente la realización de armonías de los cuatro evangelios, la primera de las cuales es el ya citado *Diatesseron* de Taciano, cuya preocupación solía residir en resaltar los acuerdos entre ellos.

También los críticos de los evangelios se movían en este terreno pre-científico y dogmático (por ejemplo, Celso en el siglo II, que conocemos a través de Orígenes).

La reivindicación de los derechos de la razón humana en todos los campos, realizada por la Ilustración, necesariamente tenía que tener su traducción en la teología y en los estudios bíblicos. Por lo que se refiere a los evangelios, el paso lo dio H. S. Reimarus, cuya obra *De las pretensiones de Jesús y de sus discípulos,* fue publicada en 1772, diez años después de su muerte, por G. E. Lessing. Defiende la tesis de que Jesús pretendió ser un Mesías político, que quería

liberar al pueblo judío del yugo de los romanos, tarea en la que fracasó totalmente. Sus discípulos, después de su muerte, robaron su cuerpo y quisieron ocultar su fracaso, para lo cual disimularon en los evangelios el verdadero propósito de Jesús. Es decir, la figura de Jesús, tal como la presentan los evangelios, es una creación de los discípulos.

G. Paulus (1761-1851) no comparte la posición de Reimarus y considera plenamente objetiva la narración de los evangelios, pero busca a todo explicaciones racionalistas, a veces de un asombroso simplismo. Así piensa que en la resurrección de Jesús no hay nada maravilloso, porque, en realidad, no estaba muerto y fue reanimado por el frío de la piedra.

D. F. Strauss escribió una *Vida de Jesús* (1835). Para explicar la vida de Jesús no hay que recurrir a lo sobrenatural como los dogmáticos, ni a la teoría del fraude como Reimarus, ni a la explicación naturalista de Paulus. Strauss da una interpretación mítico-simbólica y ve la vida de Jesús como la expresión de una idea o creación de la imaginación. Pero debajo de esta reconstrucción filosófica, este autor empezaba a intentar determinar la evolución de los textos.

La escuela de Tubinga, a mediados del siglo pasado, da una interpretación de los orígenes del cristianismo influenciada por la filosofía hegeliana. Para F. C. Baur, Mt era un escrito judeocristiano petrino, deformación del evangelio arameo de los Hebreos. La antítesis estaba constituida por el cristianismo de la incircuncisión universal, representado por Lc. Mc hace la síntesis destinada a neutralizar las dos tendencias.

Todos los autores citados hasta ahora hacen valoraciones ideológicas de los evangelios en función de interpretaciones globales del cristianismo. Los trabajos críticos, en el sentido moderno, empiezan con C. H. Weise [1] (1801-1866) y C. G. Wilke [2] (1786-1854), que de forma independiente y simultánea llegaron en 1838 a un resultado análogo: en la base de la tradición evangélica hay dos documentos, Mc y Q. Es el origen de la teoría de las dos fuentes. En el aprecio de esta teoría influyó mucho el trabajo, un poco posterior, de H. J. Holtzmann [3]. Sus conclusiones estaban en las antípo-

[1] *Die evangelische Geschichte kritische und philosophische bearbeitet* (Leipzig 1838), 2 vols

[2] *Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung uber das Verwandtschaftverstandnis der drei ersten Evangelien* (Dresde-Leipzig 1838)

[3] *Die synoptischen Evangelien Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig 1863)

das de las de la escuela de Tubinga: Mc no es una síntesis de Mt y Lc, sino el evangelio más antiguo, el de mayor valor histórico.

A partir de este momento proliferan los estudios sobre Mc y Q. Se conoce un auge de «vidas de Jesús», que muchos autores desean hacer basándose en Mc y llevados de la confianza en este evangelio como fuente histórica. Otros autores más críticos se dedican a buscar las fuentes utilizadas por Mc (J. Weiss, J. Wellhausen).

Esta valoración de Mc cambia radicalmente con la obra de W. Wrede [4] (1901), que defiende la tesis de que Mc es un relato elaborado por motivos teológicos y no una narración próxima a la realidad. El secreto que Jesús impone en Mc a quienes le conocen –«secreto mesiánico»– no responde a una realidad en la vida de Jesús, sino que ha sido creado por Mc, que quiere salvar el abismo existente entre la vida histórica de Jesús, que jamás pretendió ser mesiánica, y el culto posterior que le proclama como tal. Este desacuerdo se resuelve diciendo que Jesús mandó mantener en secreto su dignidad durante su vida. Para Wrede, Mc elaboró una obra teológica, no histórica.

> «Considerado en su conjunto, el evangelio de Mc no ofrece una imagen histórica de la vida real de Jesús. Sólo unos débiles vestigios de tal imagen se han conservado en su narración, que refleja una concepción suprahistórica, teológica de Jesús. En este sentido, el evangelio de Mc pertenece a la historia de los dogmas» [5]

La Escuela Liberal concede poca confianza a Mc y prefiere basarse en la fuente Q. El autor más conocido es A. Harnack, el cual, en *La esencia del cristianismo* (1900), presenta a Jesús como un maestro de moral racional y vaga.

La Escuela Escatológica, que se basa tanto en Mc como en Q, adopta una actitud muy diferente. La esencia del cristianismo no es una moral, sino una gran esperanza, porque Jesús consideraba inminente la irrupción de la plenitud definitiva del Reino de Dios. Destacan los nombres de A. Schweitzer y A. Loisy, cuyas obras desencadenaron una importante reacción en la Iglesia católica. Loisy [6] disocia el Jesús de la historia del Cristo de la fe; piensa que la Iglesia hace de pantalla que impide llegar realmente a Jesús. Suya es la famosa frase «Jesús anunció el Reino...y lo que llegó fue la Iglesia».

[4] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verstandnis des Markusevangeliums* (Gotinga 1901)

[5] *Op cit*, 131

[6] *L'Evangile et l'Eglise* (Paris 1902), *Les Evangiles Synoptiques* (Paris 1907-1908)

Esta breve descripcion de lo que supuso el inicio de los metodos criticos en el estudio de los evangelios explica la convulsion que se provoco en el seno de la Iglesia a principios de este siglo Hubo algunas personas que supieron captar la importancia de estos metodos y la necesidad de asumirlos desde una perspectiva creyente Pionero en esta labor fue el P Lagrange (1855-1938), fundador de l'Ecole Biblique de Jerusalen, que debio afrontar dificultades e incomprensiones sin numero Pero la Iglesia predominantemente reacciono muy a la defensiva Primo, ante todo, el deseo de salvar el valor historico de los evangelios para no desposeer a la fe de una base objetiva y para que no se identificase con un sentimiento ciego (polemica antimodernista y antiprotestante) Asi hay que entender las numerosas respuestas de la Pontificia Comision Biblica durante estos años [7] se afirma el valor de la tradicion externa sobre los evangelios, se considera que los autores son testigos, directos o indirectos, de los acontecimientos que cuentan, se desconfia de la teoria de las dos fuentes, porque hace recaer todo el testimonio sobre Marcos, que no es apostol

Naturalmente hay que situar estas declaraciones dentro de la mentalidad del tiempo, para la que eran problemas cruciales cosas que hoy tienen mucha menos importancia, como, por ejemplo, la personalidad de los autores de los evangelios o las fechas de su composicion En efecto, es claro hoy que la fiabilidad de los evangelios no depende tanto de estos factores cuanto de la tradicion que recogen y de las condiciones de su transmision

La actual actitud de la Iglesia es, en principio, totalmente receptiva a una investigacion cientifica, que ve correr sus aguas con mucha mayor serenidad que a principios de siglo Aunque no hablaba directamente de los evangelios, este impulso alentador y positivo a los estudios biblicos comenzo con la enciclica *Divino afflante Spiritu* de Pio XII (1944), que, entre otras cosas, dice lo siguiente

> «Asi, pues, el interprete, con todo esmero y sin descuidar ninguna luz que hayan aportado las investigaciones modernas, esfuercese por averiguar cual fue la propia indole y condicion de vida del escritor sagrado, en que edad florecio, que fuentes utilizo, ya escritas, ya orales, y que formas de decir empleo Porque a nadie se oculta que la norma principal de interpretacion es aquella en virtud de la cual se averigua con precision y se define que es lo que el escritor pretendio decir»

[7] Documentacion en S Munoz Iglesias *Doctrina Pontificia* I *Documentos Biblicos* (BAC) (Madrid 1955)

En la instruccion de la Pontificia Comision Biblica, *Sancta Mater Ecclesia* [8] de 1964 se hace un discernimiento positivo de los metodos de la exegesis cientifica de los evangelios Esta instruccion preparo el camino a las afirmaciones de la constitucion conciliar *Dei Verbum,* que se han citado mas arriba

Tras esta rapida panoramica, vamos a examinar mas detalladamente las cuestiones de mayor importancia presentes en la investigacion, todas las cuales mantienen plena actualidad

2 *El problema sinoptico*

Ya hemos mencionado el sorprendente fenomeno presentado por la *concordia discors* de los tres evangelios sinopticos Desde la antiguedad se fue consciente de ella y se intentaba, ante todo, mostrar la armonia, a pesar de las divergencias San Agustin con su *De consensu evangelistarum* ejercio una gran influencia en esta direccion Vamos a abordar este gran problema de la investigacion sobre los evangelios en dos tiempos descripcion del hecho sinoptico y teorias que pretenden explicarlo

a) El hecho sinoptico

Comencemos por presentar algunos terminos tecnicos y usuales en la exegesis evangelica Se llama pericopas de la *triple tradicion* a las que son comunes a Mc, Mt y Lc *Doble tradicion* son las comunes a Mt y Lc (tecnicamente no se usa esta expresion para las comunes entre Mc y Mt o entre Mc y Lc) *Tradiciones simples* son las representadas por un solo evangelio *Duplicados* son las tradiciones que aparecen dos veces en un mismo evangelio

- *Concordancias*

Se constatan concordancias muy grandes entre los tres sinopticos He aqui algunos ejemplos

– El siguiente cuadro presenta las concordancias en la *materia* (los numeros se refieren a versiculos de cada evangelio)

Mt	*Mc*	*Lc*
330	330	330
178	278	100
230		230

[8] «Ecclesia» 24 (1964) 735 738

Mt	*Mc*	*Lc*
330		
	53	
		500

330 vv. de Mc se encuentran también en Mt y en Lc. 278 de Mc están ya en Mt, ya en Lc. 230 son comunes a Mt y Lc. Los versículos propios son: Mc 53, Mt 330, Lc 500. Las perícopas de la triple tradición constituyen la mitad de Mc y una tercera parte de Mt y Lc. La doble tradición supone una quinta parte de Mt y Lc.

– La *ordenación de la materia* responde a un mismo esquema general:

	Mt	*Mc*	*Lc*
a. Preparación del ministerio	3,1-4,11	1,1-13	3,1-4,13
b. Ministerio en Galilea	4,12-18,35	1,14-9,50	4,14-9,50
c. Viaje a Jerusalén	19,1-20,34	10,1-56	9,51-18,43
d. Pasión y resurrección	21-28	11-16	19-24

– Dentro de esta construcción se descubren en los tres los mismos *bloques literarios*, aunque, a veces, Mt modifica el orden de colocación. Mc 2,1-3,6 = Lc 5,17-6,11 = Mt 9,1-17 + 12,1-14 (Mt tiene este bloque de controversias más tarde que los paralelos y lo ha distribuido en dos lugares). Mc 4,35-5,20 = Lc 8,22-56 = Mt 8,23-34 + 9,18-26 (Mt comienza el bloque de milagros antes que los paralelos, pero lo rompe en dos partes).

Lc conserva el orden de Mc, que interrumpe para introducir otros materiales. Pero realiza pocas modificaciones en el orden de Mc: anticipa la visita a Nazaret (4,16-30; dif. Mc 6,1-6); la llamada a los discípulos la pone después de la jornada de Cafarnaún (Lc 5,1-11) y no antes, como Mc (1,16-20); la elección de los Doce va seguida de un sumario de Jesús con la muchedumbre (6,12-16 y 6,17-20), mientras que en Mc estos dos episodios están en orden inverso (3,7-12 y 3,13-19). Es notable la ausencia en Lc de toda la sección de Mc 6,45-8,26.

Es evidente que existe una relación entre los sinópticos, pero los cambios reseñados ¿se deben sólo a la labor de los evangelistas?

– Descendiendo a la forma literaria, se encuentran *pequeñas observaciones* en un mismo lugar de los tres textos (Mc 2,10: «pues para que sepáis que el Hijo del Hombre..., dijo al paralítico...»; cf. Mt 9,6 y Lc 5,24).

– A veces se da, incluso, una *concordancia verbal* total (Mt 3,7b-10 y Lc 3,7b-9).

– Hay coincidencias en *citas del Antiguo Testamento*, que no corresponden ni al texto hebreo ni al griego de los LXX. Mc 1,3: «...Voz que clama en el desierto: preparad el camino del Señor (Jesucristo), haced rectas sus sendas...» (Mt 3,3 y Lc 3,4). Texto hebreo de Is 40,3: «Una voz clama: en el desierto abrid camino a Yahvé, trazad en la estepa una calzada recta a nuestro Dios». Texto griego de los LXX: «Una voz clama en el desierto: preparad el camino del Señor, haced rectas las sendas de nuestro Dios». Es claro que el texto evangélico se acerca más al griego que al hebreo, pero tiene una diferencia sustancial con ambos (en la que, sin embargo, coinciden los tres sinópticos): mientras los dos textos del AT se refieren a los caminos del Señor, nuestro Dios, para los evangelios se trata de preparar los caminos del Señor Jesús.

– Normalmente las semejanzas son mayores en las *palabras del Señor* que en la parte narrativa de las mismas perícopas, en que dichas palabras se encuentran (cf. Mc 9,14-29 = Mt 17,14-20 = Lc 9,37-43; Mt 8,5-15 = Lc 7,1-10).

- *Discordancias*

Junto a estas concordancias se dan discordancias de diverso tipo.

– En narraciones que tienen una misma estructura y parecen dependientes de una misma tradición, se encuentran palabras e ideas muy diferentes. Por ejemplo, la parábola de los talentos en Mt 25,14-30 y la de las minas en Lc 19,11-27. En la parábola del banquete según Mt 22,1-14 se trata de la invitación de un rey para las bodas de su hijo, los invitados asesinan a los siervos y el rey mata a los homicidas y destruye la ciudad. Según Lc 14,16-24, un hombre invita a una cena, se mencionan las disculpas de los que no asisten y se subraya la llamada a pobres y lisiados, a ciegos y cojos.

– A veces se encuentran las mismas palabras, que, sin embargo, sufren un cambio de sentido. En Mc 1,31, Jesús levanta *(egeiren)* a la suegra de Simón; en Mt 8,15 la suegra se levanta *(egerze)*. Según Mt 10,26 – 27a habla Jesús a los discípulos: «No hay nada encubierto que no haya de ser descubierto, ni oculto que no haya de saberse. Lo que yo os digo en la oscuridad, decidlo vosotros a plena luz». En Lc 12,2-3a también son palabras dirigidas a los discípulos, pero que se están refiriendo a los fariseos (cf. Lc 12,1): «Nada hay encubierto que no haya de descubrirse, ni oculto que no haya de saberse. Porque cuanto dijisteis en la oscuridad, será oído a plena luz». Resulta evidente el cambio de sentido de lo que es una tradición común.

– Entre las muchas diferencias que se podrían presentar, voy a mencionar dos a modo de ejemplo. Sin duda que Mt 6,9-13 y Lc 11,2-4 dependen de la misma tradición cuando transmiten la oración del Señor. Pero en el primer evangelista esta oración tiene siete peticiones y en el tercero sólo cinco. Mc 5,1-20 y Lc 8,26-39 hablan de un solo endemoniado geraseno, mientras que Mt 8,28-34 habla de dos.

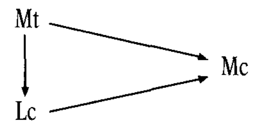
b) Teorías sinópticas

¿Qué clase de relaciones existen entre los sinópticos, de modo que puedan explicarse estas semejanzas y, a la vez, tales diferencias? ¿Hay alguna clase de relación literaria inmediata entre ellos?, ¿dependen de fuentes comunes?, ¿puede explicarse sólo a través de la tradición oral?

Durante mucho tiempo, la opinión de san Agustín en *De consensu evangelistarum* fue unánimemente aceptada. Admitía el orden en que están los evangelios en el canon y consideraba que Mt es el más primitivo, Mc lo abrevió (Mc es el «pedisequus et breviator Matthaei») y Lc realizó un compendio de ambos. Pero a partir de finales del siglo XVIII, los estudios sobre esta cuestión se han multiplicado y han surgido teorías muy distintas. La opinión que se profese sobre el orden de los sinópticos y sobre las fuentes de las que dependen tiene una gran importancia a la hora de reconstruir los orígenes del cristianismo y de la teología cristiana. A continuación expongo las principales teorías sinópticas con algunas breves observaciones valorativas.

• *Dependencia mutua*

Según J. J. Griesbach [9], a finales del XVIII, no hay que recurrir a documentos hipotéticos si todo se puede explicar por relaciones de los sinópticos entre ellos. El primer evangelio es Mt, del que depende Lc; Mc es una síntesis posterior de ambos.



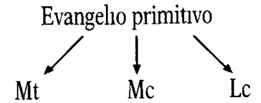
Esta teoría explica cómodamente los textos confluyentes de Mc, en los que parece hacer una síntesis de Mt y Lc. Por ejemplo,

[9] *Inquisitio in fontes unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint*, 1783, *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur*, 1789

Mc 1,34 parece que sintetiza Mt 8,16 y Lc 4,40. Esta teoría fue aceptada por la escuela de Tubinga, porque apoyaba su visión del cristianismo primitivo. Entre la tradición petrina judeocristiana, representada por Mt, y el paganocristianismo paulino de Lc, hubo una solución «católica» de síntesis, realizada por Mc. La teoría de Griesbach encuentra defensores en la actualidad, entre los que destaca W. R. Farmer [10] y su escuela. Pero, en el supuesto de esta teoría, es difícil de entender la labor de Mc al prescindir de tanta materia importante de Mt y de Lc. También es difícil de admitir que una obra posterior, Mc, empeore la forma linguística de Mt.

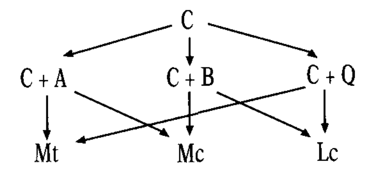
• *Evangelio fundamental*

Según G. E. Lessing [11] hubo un antiguo escrito apostólico, originariamente en arameo, el *Evangelio de los Nazarenos*, del cual dependen, de forma independiente, nuestros tres sinópticos.



Es una explicacion comoda, pero ¿por qué Mt y Lc difieren en el orden, precisamente cuando presentan el material que no cogió Mc? (porque cuando presentan el material que tienen en común con Mc, fundamentalmente coincide el orden de los tres).

Poco después, esta teoría recibió una versión más matizada y compleja de parte de J. G. Eichhorn [12]. Hubo un escrito fundamental, que constaba de las tradiciones comunes a Mc, Mt, y Lc (= C). Este escrito conoció diversas redacciones. Una le añadió la tradición común a Mt y Mc (= A), otra le añadió la tradición común a Lc y Mc (= B), otra le añadió la tradición común a Mt y Lc (= Q). De la unión de estas tradiciones proceden los actuales evangelios.

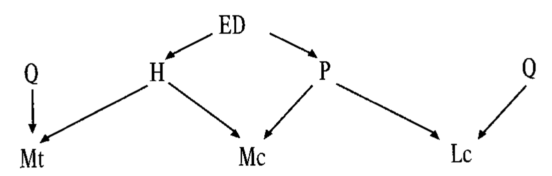


[10] *The Synoptic Problem* (Nueva York-Londres 1964), Id , *Jesus and the Gospel Tradition, Scripture and Canon* (Filadelfia 1982), B Orchard, *Matthew, Luke and Mark* (Manchester 1976)

[11] *Neue Hypothese uber die Evangelisten als blass menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*, 1778

[12] *Einleitung in das Neue Testament*, 1804

Una nueva versión de esta teoría ha sido presentada recientemente por P. Rolland [13]. Parte de la existencia de un documento antiquísimo, arameo o hebreo, en Jerusalén. Se le puede llamar *Evangelio de los Doce* (ED). Esta obra conoció dos reelaboraciones, con materiales diferentes y en comunidades distintas: el evangelio helenista en Antioquía (H) y el evangelio paulino en Filipos o Efeso (P). Además de esta tradición, hay que contar con otra diferente, una colección de dichos de Jesús, la fuente Q, que procedía de círculos de «temerosos de Dios», probablemente de Cesarea. El siguiente cuadro explica la genealogía de los evangelios:



Mc no conoce Q y, por tanto, tiene menos palabras de Jesús. Se explican sus lecturas confluyentes, porque ha recibido dos versiones del documento primitivo. En cambio, Mt y Lc sólo han recibido una versión cada uno de este documento: la de Mt más judía y la de Lc más helenista, pero ambos conocen la colección de palabras de Jesús (Q).

Esta teoría se basa en que cada documento recogía todo lo anterior, que se tenía en gran estima, y considera infendible toda opinión que afirme que un evangelista o un transmisor desechaba parte de la tradición que recibía. Esta teoría tiene un cierto carácter sincretista: de la de Griesbach acepta que Mc sintetiza dos documentos evangélicos; de la teoría de las dos fuentes (cf. más abajo) acepta la fuente Q, conocida por Mt y Lc, pero no por Mc; también acepta la esencia de la teoría del evangelio fundamental, pero muy matizadamente. Rolland, además, presenta su teoría de una manera muy ambiciosa, implicando a las Iglesias más importantes de los inicios (Jerusalén, Antioquía, Cesarea, Filipos o Efeso) y estableciendo unas relaciones entre ellas.

[13] *Les premiers evangiles Un nouveau regard sur le probleme synoptique* (Paris 1984)

• *Teoría de la tradición oral*

J. G. Herder [14] consideraba que los evangelios nacieron a partir de la primitiva catequesis oral, que se transmitía con fidelidad e, incluso, con una estructura fija y estereotipada. Según esta teoría, no hay que recurrir a contactos literarios de ningún tipo. Las semejanzas se explican porque todos dependen de la misma tradición oral y las diferencias por las personalidades de los evangelistas y por las características de sus comunidades.

Esta teoría tiene el mérito de subrayar la importancia de la tradición oral, factor permanentemente presente en el curso de la tradición y no sólo al principio, pero es insuficiente para explicar el problema sinóptico. La existencia de documentos escritos se refleja en el prólogo de Lc 1,1-4. La sola tradición oral es incapaz de explicar todas las semejanzas existentes entre los evangelios, a veces en palabras rarísimas; y es imposible que una estructura tan larga y tan fija, como la que condividen los tres sinópticos, haya podido mantenerse oralmente sin apoyos escritos. Por otra parte, perícopas en las que cabría esperar un control más estricto de la transmisión oral (Padre Nuestro, palabras de la Eucaristía) tienen más diferencias que otras mucho menos importantes.

• *Teoría de las dos fuentes*

Se trata de una teoría ampliamente aceptada, hasta el punto de que algunos la consideran incontrovertida y olvidan su carácter hipotético.

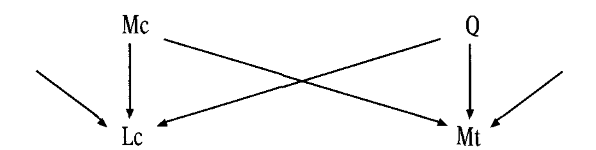
Puede considerarse su precursor al filósofo F. Schleiermacher, el cual, basándose en el testimonio de Papías sobre Mt [15], considera que éste escribió una colección de palabras de Jesús *(logia)* en hebreo, que conoció reelaboraciones en griego. Así apareció en la investigación la fuente Q. La otra fuente de la que depende Mt, Lc y Mc es el « proto-Mc».

Poco después, la teoría de las dos fuentes iba a recibir su forma

[14] *Von der Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien*, 1877

[15] El testimonio de Papias nos lo transmite Eusebio de Cesarea (HE III, 39, 16) «Mateo compilo en hebreo los *logia* y cada cual los tradujo como pudo» No parece acertado deducir de las palabras de Papias que Mt no escribio un evangelio, sino solo una coleccion de sentencias de Jesus Sobre este testimonio de Papias, cf en este libro el capitulo VIII, III, 2

clásica en las obras ya mencionadas de Weisse, Wilke y Holtzmann.



Mc es el evangelio más antiguo, del que dependen Mt y Lc. La materia común a estos dos últimos, que no está en Mc, procede de la fuente Q (primera letra de la palabra alemana *Quelle* = fuente). Mt y Lc usan las dos fuentes de forma independiente.

¿En qué se basa esta teoría? El estilo de Mc es más arcaico que el de Mt y Lc; difícilmente puede ser posterior a ellos. Por otra parte, en las perícopas de la triple tradición, el orden de Mt y Lc coincide, mientras concuerdan, a su vez, con Mc; por el contrario, *Mt y Lc nunca coinciden contra Mc. En las perícopas de la doble* tradición, que no están en Mc, el orden de Mt y Lc es mucho menos coincidente. Esto parece indicar que tanto Mt como Lc, sin relación entre sí, han usado a Mc.

También los «duplicados» de Mt y Lc indican que han incorporado dos fuentes, una de las cuales es Mc. Se trata de palabras de Jesús que se encuentran dos veces, una en versión paralela a Mc, y otra en versión común a Mt y Lc, pero diferente a Mc y que parece provenir de otra fuente. He aquí algunos de estos «duplicados», primero en la versión de la triple tradición y, después, en la versión de la doble tradición:

– «Al que tiene se le dará...»: a) Mt 13,12; Mc 4,25; Lc 8,18; b) Mt 25,29; Lc 19,26.

– Dicho sobre la cruz y el seguimiento de Jesús: a) Mt 16,24s.; Mc 8,34s.; Lc 9,23s; b) Mt 10,38s.; Lc 14,27; 17,33.

– Dicho sobre el juicio y el Hijo del Hombre: a) Mt 16,27; Mc 8,38; Lc 9,26; b) Mt 10,32s.; Lc 12,8s.

– Dicho sobre la persecución y la perseverancia: a) Mt 24,9.13; Mc 13,9.13; Lc 21,12.17.19; b) Mt 10,19s. 22; Lc 12,11s.

La existencia de la fuente Q es una hipótesis literaria, que se postula a partir de la materia común de Mt y Lc. Consistía en una colección de palabras de Jesús, sin contexto narrativo y con un solo episodio narrativo (Mt 8,5-13 = Lc 7,1-10). En cuanto a su tenor literal, Mt y Lc coinciden más en lo atribuido a Q, que en el

material narrativo procedente de Mc (Mt 3,7-10 = Lc 3,79; Mt 4,1-11 = Lc 4,1-13; Mt 11,2-19 = Lc 7,18-35; Mt 11,20-24 = Lc 10,13-15; Mt 11,25-27 = Lc 10,21s.; Mt 23,37-39 = Lc 13,34s). Se considera que Q era una fuente escrita, primitivamente en arameo, pero pronto traducida al griego.

Lc ha introducido el material Q en dos inserciones realizadas en el esquema proveniente de Mc (el «inciso menor» de Lc 6,20-8,3 entre Mc 3,13-19 y 4,1ss.; y el «inciso mayor» de 9,51-18,14 entre Mc 9,42-48 y 10,13 16). Mt ha utilizado el material Q, sobre todo, para construir los cinco grandes discursos que se encuentran en su obra. Se considera, por tanto, que el orden primitivo de Q se conserva mejor en Lc, pero Mt refleja más la forma semítica primitiva.

Dada la utilización tan diferente de Q, cabría esperar que no se diera, cuando la utilizan, ningún orden común en Mt y Lc, pero no es así. En la lista siguiente aparecen en orden y numerados correlativamente los textos de Lc atribuidos a Q. Al lado se colocan los paralelos de Mt con el número que indica su orden en este evangelio. Los textos subrayados tienen en Mt y Lc –pese a la distinta forma de composición que siguen– el mismo orden. Como se ve, la coincidencia en el orden es relativamente alta y la mejor explicación es atribuirla al uso de una fuente común.

	Lucas		*Mateo*	
1	3,7-9.16ss.	Predicación J. Baut.	3,7-12	1
2	4,2-13	Tentaciones de Jesús	4,1-11	2
3	6,20-23.27-30		5,3-6.11-12	3
	32-36	Sermón llano I	39-42.45-48	
4	6,37-38.41-49	Sermón llano II	7,1-5.16-21	
			24-27	7
5	7,1-10	Centurion Cafarnaún	8,5-13	9
6	7,18-35	Textos de J. Baut.	11,2-19	13
7	9,57-60	Sobre el seguimiento	8,19-22	10
8	10,1-12	Discurso de misión	9,37-10,15	11
9	10,13-15.21-22	Maldic. y bendiciones	11,21-23.25-26	14
10	11,1-4	Padre Nuestro	6,9-13	5
11	11,9-13	Sobre la oración	7,7-11	8
12	11,14-23	Sobre Beelzebul	12,22-30	15
13	11,24-26	Sobre la recaída	12,43-45	17
14	11,29-32	Petición señal	12,38-42	16
15	11,33-35	Parábola lámpara	5,15; 6,22s.	4
16	11,39-52	Contra los fariseos	23,4.23-25.29	19
17	12,2-10	Confesar a Jesús	10,26-33	12
18	12,22-34	Confianza en Dios	6,25-33.19-21	6

	Lucas		*Mateo*	
19	12,39-46	Vigilancia	24,43-51	22
20	13,18-21	Mostaza y levadura	13,31-33	18
21	13,34-35	Prediccion Jerusalen	23,37-39	20
22	17,22-37	Sobre la parusia	24,26-28.37-41	21
23	19,11-28	Talentos	25,14-30	23

Se han realizado reconstrucciones de Q, que resultan muy hipotéticas, porque nunca se sabe si un evangelista, o los dos, han omitido algo y, además, el modelo utilizado por ambos ha podido ser diferente. No parece que en Q hubiese relato de la pasión, ni se encuentran en esta fuente palabras de Jesús que hablen de la cruz y de su muerte. La teología de Q estaba centrada en Jesús como maestro y en su función de Hijo del Hombre, que se ha de manifestar como juez en el último día.

Existe un cierto parentesco literario entre Q y el *Evangelio de Tomás*, obra gnóstica del siglo II descubierta en Nag Hammadi en 1948 y que consiste en una colección de palabras de Jesús, lo que confirma la verosimilitud de la fuente Q, que había sido postulada como solución de un problema literario. Esta relación literaria entre Q y el *Evangelio de Tomás* no puede hacer olvidar las importantes diferencias existentes entre ellos.

La teoría de las dos fuentes da cuenta de forma sencilla del problema sinóptico y se explica la gran aceptación que ha encontrado. Su utilización a la hora de estudiar los sinópticos es también sumamente cómoda. En las perícopas de la triple tradición se parte de la prioridad de Mc, con quien se compara a los otros dos, que han trabajado sobre su texto: las diferencias de Mt y Lc respecto a Mc revelan las características de estos dos redactores. Por supuesto, se piensa que Mt y Lc han tenido, además de las dos fuentes comunes, sus propias informaciones (por ejemplo para los dos primeros capítulos de sus respectivos evangelios).

A la teoría de las dos fuentes se le han hecho tres críticas principales:

– ¿Cómo es posible que Lc, si ha conocido a Mc, haya omitido tantas cosas (sobre todo la «gran omisión» de Mc 6,45-8,26)?

– ¿Cómo se pueden explicar los lugares en que Mt y Lc coinciden contra Mc, si ambos usan su texto independientemente (como sostiene la teoría de las dos fuentes)? Ejemplos: Mt 8,2 y Lc 5,12 contra Mc 1,40; Mt 9,20 y Lc 8,44 contra Mc 5,27.

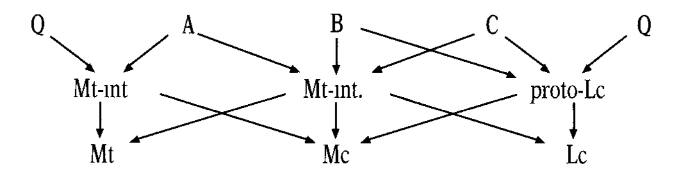
Los defensores de las dos fuentes responden diciendo que Mt y Lc intentan mejorar sistemáticamente el estilo de Mc y no es raro que, a veces, coincidan en el empeño. En otros casos de mayor

envergadura puede tratarse de una corrección del texto de Lc, realizada por algún escriba posterior, a partir del texto de Mt, que era el más usado en la Iglesia.

– El problema de las «lecturas confluyentes» de Mc, que parece que, a menudo, fusiona dos textos paralelos, que se encuentran en su forma simple, uno en Mt y otro en Lc. Ejemplo: Mc 10,27 en relación con Mt 19,26 y Lc 18,27.

• *Teoría de Boismard*

Boismard ha propuesto una nueva teoría, basada en una obra excepcional por su extensión y profundidad, en la que realiza la crítica literaria de todas las perícopas de los evangelios sinópticos. El siguiente cuadro presenta las relaciones entre los sinópticos y sus fuentes, según este autor:



En el origen hay cuatro documentos. Tres (A, B, C) eran ya evangelios y constituían cada uno un conjunto homogéneo. A, de origen palestino y judeocristiano. B, reinterpretación de A para Iglesias paganocristianas. C, tradición antigua, probablemente palestina. Q es la fuente de la que proceden muchas secciones comunes a Mt y Lc y que faltan en Mc. El problema no es tanto la explicación del gráfico cuanto su justificación, que se encuentra en los exhaustivos análisis de la obra y que no es posible presentar ahora.

La teoría de Boismard es complicada, pero se basa en principios sencillos y verosímiles:

– Los distintos documentos evangélicos experimentaron redacciones sucesivas, lo que era un procedimiento normal en la antigüedad.

– Los documentos evangélicos se influyeron recíprocamente en la vida de la Iglesia primitiva.

– Los escritores se empeñaban en armonizar entre sí las distintas tradiciones escritas que conocían. Este empeño continuó después de la publicación definitiva de los evangelios canónicos y explica, en parte, las variantes que se encuentran en muchos manuscritos.

Quiero subrayar algunos aspectos de esta teoria. Coincide con la teoría de las dos fuentes en admitir una influencia de Mc sobre Mt y Lc, pero del Mc intermedio, no de su última redacción. También admite una cierta fuente Q para parte de la materia común a Mt y Lc (alguna cosa puede provenir del Mc intermedio). Los textos en que Mc parece sintetizar a Mt y Lc se explican por su dependencia del Mt intermedio y del proto-Lucas.

Un reproche surge rápidamente contra esta teoría: según ella, el contenido de la fuente Q llegó indirectamente a Mc (a través del Mt intermedio y del proto-Lc). ¿Cómo se explica que Mc no haya cogido contenidos tan importantes como los de Q?; ¿no era el propósito de los redactores armonizar las tradiciones que llegaban hasta ellos? Es muy difícil aceptar en bloque una teoría tan compleja, pero hay, en la obra de Boismard, muchos análisis originales y convincentes que, en adelante, tendrán que ser tomados en consideración por quien pretenda resolver el problema sinóptico.

3. *La Escuela del Análisis de Géneros («Formgeschichte», «Historia de las Formas»)*

El estudio de las relaciones entre los sinópticos y la búsqueda de sus fuentes no basta. Hay que remontarse más arriba y estudiar la «prehistoria» de la tradición, es decir, las perícopas evangélicas en la tradición oral de la Iglesia primitiva. Para ello nació la Escuela de la Historia de las Formas (HF), o Análisis de Géneros [16]. El método en cuestión es la trasposición a los evangelios sinópticos del método de la historia de los géneros, tal y como Gunkel comenzó a aplicarlo a algunas partes del AT, especialmente Génesis y Salmos. La HF tiene tres pioneros, prácticamente contemporáneos, K. L. Schmid [17], M. Dibelius [18] y R. Bultmann [19].

[16] En los manuales de la «Introduccion al Estudio de la Biblia» aceptamos la terminologia castellana de *análisis de los generos y analisis de las tradiciones* (cf IEB 2 *Biblia y Palabra de Dios*, capitulo XIII, 384-389) La *Formgeschichte*, cuya traduccion castellana literal es «historia de las formas», abarca el estudio de ambos aspectos clasifica los generos o formas, pero tambien estudia su historia en la tradicion

[17] *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919)

[18] *La historia de las formas evangélicas* (Valencia 1984, original aleman de 1919)

[19] *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921)

a) *Presupuestos y objetivos del Análisis de Géneros (Formgeschichte)*

Parten de una serie de presupuestos:

– Los evangelistas son, en la práctica, meros recopiladores de la tradición existente en la Iglesia. La obra de Schmid mostró que el marco topográfico y cronológico de los evangelios, así como las conexiones entre las perícopas, tienen un carácter secundario. Por tanto lo que interesa es el estudio del cuerpo de las perícopas, que se transmitieron aisladamente. Sin embargo, estos autores reconocen que la pasión tiene unas características únicas y se transmitió, desde el principio, como un relato unitario.

– Los evangelios han surgido en la comunidad pascual y están escritos a la luz de la fe de la Pascua. La actitud de fe no tiene nada que ver con la preocupación histórica.

– Equiparan la comunidad pospascual con un grupo popular y creativo, del estilo de los grupos cuyo folklore y literatura se estudiaba con mucho entusiasmo a principios del siglo XX.

El objetivo de la HF es doble:

– Clasificar todas las perícopas de los evangelios siguiendo criterios literarios, es decir, según su «forma». El término forma equivale a género literario cuando se refiere a una unidad pequeña que, normalmente, está englobada en una obra mayor (para hablar de la cual se usa la expresión «género literario»). Esta tarea tiene su dificultad y, por eso, existen divergencias entre las clasificaciones de las formas de los diferentes autores. Según Dibelius, la predicación es la actividad primera de la Iglesia y, a partir de ella, como a priori, deduce las formas literarias, con una clasificación esmerada del material narrativo. Bultmann, por su parte, se basa más en el análisis literario, principalmente de la materia discursiva, y llega a una clasificación que, en lo fundamental, ha sido muy aceptada.

– Una vez realizada esta clasificación, se estudia la evolución de cada forma en la tradición hasta remontarse a esa circunstancia o contexto vital (*Sitz im Leben*) de la Iglesia primitiva en que nació.

Así se entiende el nombre de esta escuela: se estudian y clasifican literariamente las *formas* o *géneros* (momento estático) y, después, se estudia su evolución, su *historia* (momento dinámico). Pero ¿es posible estudiar esta evolución?; ¿no es entrar en un terreno totalmente desconocido? Obviamente no se aspira a una ciencia exacta, pero se puede llegar a algunas conclusiones, porque hay dos puntos de referencia: 1) Los cambios que Mt y Lc realizan

en Mc y en Q tienen una cierta regularidad, lo que permite deducir algunas constantes o «leyes» que han regido la evolución de la tradición. 2) Es legítimo establecer un cierto paralelismo entre la tradición evangélica y la transmisión de otras literaturas populares que se conocen.

b) Clasificación de las formas literarias

Presento la clasificación tradicional que hace Bultmann. Se divide en dos grandes grupos: materia discursiva y materia narrativa. La clasificación de la discursiva es más fácil y la propuesta bultmaniana ha encontrado mucha aceptación:

– *Palabras de sabiduría.* Proverbios en que Jesús habla como un maestro de sabiduría (por ejemplo Mt 6,19-34; 12,34; 24,28). La mayor parte tienen paralelos en la literatura sapiencial judaica.

– *Palabras proféticas y apocalípticas.* Jesús anuncia la venida del Reino de Dios, exhorta a la penitencia, promete la salvación, impreca a los incrédulos (por ejemplo Mt 5,3-9; 11,5s).

– *Palabras legales y reglas de la comunidad.* Combaten la piedad puramente externa, como hicieron los profetas (Mt 5,21s; 6,2-18), dan reglas para la disciplina de la comunidad y para la misión (Mt 10; 18,15-22).

– *Palabras «yo».* En las que Jesús habla de su venida o de su persona (Mc 2,17; Mt 10,34-36; Mt 11,25-30; Mt 19,28-30).

– *Parábolas.* Un grupo muy amplio que abarca los *meschalim* hebreos (imágenes, comparaciones, ejemplos, parábolas propiamente dichas). Las parábolas propiamente dichas son relatos plausibles, tomados de la vida cotidiana, en los que cada elemento no tiene una significación independiente, sino que contribuye a la verosimilitud del conjunto, y en los que destaca y llama la atención un elemento que es el que dice relación a la realidad que vive el oyente. Una parábola es distinta a una alegoría, aunque puede tener algunos rasgos alegóricos. En el curso de la tradición, las parábolas han experimentado, en general, un proceso de alegorización. En los mismos evangelios encontramos, junto a algunas parábolas primitivas, su interpretación alegórica introducida posteriormente por la Iglesia (Mt 13,3-9 y 13,18-23; Mt 13,24-30 y 13,36-43).

Bultmann cuenta también entre la materia discursiva aquellas perícopas tradicionales que transmiten una palabra de Jesús en-

cuadrada en un marco narrativo. Los llama apotegmas, utilizando una terminología conocida en la literatura helenística. Distingue varias clases de apotegmas:

– *Apotegmas polémicos.* La palabra de Jesús zanja una controversia presentada en el marco narrativo (Mc 2,1-12; 2,23-28; 3,1-6).

– *Apotegmas didascálicos* (Mc 10,17-22; 12,28-34).

– *Apotegmas biográficos* (Mc 1,16-20; 6,1-6; 10,13-16; Lc 11,27-28).

Bultmann clasifica el material narrativo en dos grandes grupos:

– *Relatos de milagros.* Incluye tanto las curaciones como los que se refieren a la naturaleza. En general se detecta una estructura literaria con unos elemntos fijos: presentación de las circunstancias y gravedad de la situación, encuentro con Jesús y petición, realización del milagro, efecto y reacción final.

– *Narraciones y leyendas.* Aquí engloba el resto de la materia narrativa.

La clasificación y denominación bultmanniana de las palabras de Jesús es, en lo fundamental, acertada. La división de los fragmentos narrativos es mucho más imperfecta; es obvio que aquí no se basa tan estrictamente en criterios literarios. Hay perícopas que algunos clasifican entre el material discursivo y otros prefieren considerar en el narrativo. Esto sucede concretamente con los apotegmas de Bultmann, que algunos catalogan como material narrativo y les dan otro nombre (anécdotas, controversias). Cf. también IEB 1, cap. XIII, IV, 6-10.

c) Valoración del Análisis de Géneros (Formgeschichte)

Las obras de Schmid, Dibelius y Bultmann ejercieron una poderosa influencia y provocaron grandes debates e investigaciones, lo que supuso un avance enorme en el conocimiento, no sólo de los evangelios, sino también de la Iglesia primitiva. A lo largo de este proceso se han criticado aspectos –a veces importantes– de la obra de estos pioneros y hoy estamos, probablemente, en condiciones de hacer, con perspectiva suficiente, una valoración de la HF, que resumo en los siguientes puntos:

– En principio, el método es legítimo y positivo. Se puede y se debe estudiar las formas evangélicas y su evolución en la tradición. Es un estudio diacrónico, lo que se llama el método «morfogenético» o «histórico-crítico».

– La HF subraya con fuerza que los evangelios son libros de la Iglesia, porque recogen una tradición que se ha configurado y transmitido en su seno, porque expresan la fe de la Iglesia y porque ella se ha reconocido en estas obras y no en otras.

En ciertos círculos exegéticos, especialmente de lengua francesa, se observa en la actualidad una reacción no ya contra los excesos de los primeros autores de la HF, sino contra la misma idea de una transmisión viva y actualizante de la tradición evangélica en el seno de la vida de la Iglesia. Se viene a defender que ya los discípulos de Jesús iban tomando notas en hebreo de su predicación y que Pedro fue quien escribió en hebreo, en torno al año 42, el evangelio que (completado con unos discursos obra de Mateo) recibiría, más tarde, el nombre de *Evangelio de Mc.* Pero es una lástima que haya sido el traductor al griego (Marcos) y no el autor en hebreo (Pedro) quien haya dado nombre a la obra [20]. En el fondo, estos autores están movidos por un afán apologético de asegurar la historicidad estrictísima de los evangelios, pero infravaloran o desconocen lo que es la tradición eclesial como fenómeno sociológico y teológico [21].

– La HF acerca los evangelios a la Iglesia, pero separa a ambos de Jesús de Nazaret. Es decir, considera que se abre un abismo entre Jesús y la comunidad pospascual. Las formas evangélicas nacen en esta comunidad pospascual y es muy ligero, casi nulo, el soporte anterior en que se apoyan. Concluyen –más Bultmann que Dibelius– con un radical escepticismo sobre el valor histórico de los evangelios. Sin embargo, hoy existe práctica unanimidad entre los exégetas en considerar como una exageración evidente esta opinión de los padres de la HF. La exposición de la génesis de los evangelios realizada en el capítulo anterior corrige sustancialmente, en este punto, la visión de dichos pioneros, lo que nos permite ser sumamente esquemáticos en este momento.

– El método de la HF, desarrollado con rigor y hasta sus últimas consecuencias, nos lleva, en muchas ocasiones, hasta la comunidad prepascual, donde se encuentra el *Sitz im Leben* más adecuado de muchas tradiciones (cf. capítulo I, apartado II, 1).

[20] J Carmignac, *La naissance des Evangiles Synoptiques* (Paris 1984) De una forma mucho menos científica, pero sumamente apasionada, se expresa C Tresmontant, *Le Christ hebreu La langue el l'âge des Evangiles* (Paris 1983)

[21] Tambien en el mundo francofono P Grelot ha salido al paso reiteradamente de estas tendencias de marcado aire fundamentalista Pueden verse las obras de este autor citadas en la bibliografia de este capitulo, a las que puede añadirse *Evangile et tradition apostolique Reflexions sur un certain 'Christ hebreu'* (Paris 1984)

– La comunidad pospascual no es equiparable a los grupos populares, que funcionan como portadores de tradiciones folklóricas. Debemos recordar los trabajos de la escuela escandinava [22] sobre la tradición oral y los métodos de transmisión en el judaísmo, estrictos y fiables, cuyos resultados han sido incorporados, en buena medida, en la exposición realizada en el apartado II, 1b del capítulo I de este libro.

– No debe establecerse una relación demasiado rígida entre determinado *Sitz im Leben* y una forma literaria. Una forma puede usarse y transmitirse en contextos vitales diversos de la comunidad.

– La fe cristiana no es incompatible con la preocupación histórica. Conviene, ante todo, recordar que ningún historiador es puramente aséptico y neutro; hacer historia es siempre seleccionar datos del pasado desde una determinada perspectiva del presente y, por tanto, implica la subjetividad del historiador. Por otra parte, la fe cristiana implica necesariamente la voluntad de mantener la vinculación histórica con el dato de Jesús. Esto es algo no sólo constatable en el proceso de la tradición, sino una exigencia intrínseca de la misma actitud de fe cristiana. Más aún: esta voluntad de vinculación historica fue un factor decisivo para que surgieran los evangelios. Por eso es unilateral la HF cuando dice que los evangelios estan escritos a la luz de la Pascua; están también escritos a los pies de la cruz y para que no se olvide la vida de Jesús que desembocó en ella.

Los mismos posbultmannianos reaccionaron no sólo contra el escepticismo de su maestro, sino –lo que consideran, con razón, más grave– contra el presupuesto de que la fe pascual, a priori, se desinteresa del Jesús terrestre. (Bultmann repite la frase paulina: «si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así», cf. 2 Cor 5,16). A este respecto es muy famosa la conferencia que pro-

[22] H Riesenfeld, *The Gospel Tradition and Its Beginnings* (TU 73) (Berlin 1959) 43 65, B Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (Lund-Copenhague 1961), Id , *La prehistoria de los evangelios* (Santander 1980, original sueco de 1977) En la traduccion española hay una bibliografia sobre la produccion escandinava en torno a los origenes de los evangelios, critica con la HF), Id , *The Gospel Tradition* (Lund 1986) Se critico a la primera obra de Gerhardsson el que proyectase para antes del año 70 una situacion que solo consta como existente para despues de esta fecha, y que equiparase excesivamente la tradicion rabinica y la cristiana primitiva En sus obras posteriores, este autor ha tenido presente estas criticas a la hora de reproponer su pensamiento Aunque no es escandinavo, sino profesor en Tubinga, hay que citar a R Riesner, cuya obra sobre los origenes de los evangelios –sin duda, de lo mas importante que se ha escrito estos ultimos años sobre el tema– se basa en los resultados de esta escuela, que reciben mas fundamentacion y desarrollos *Jesus als Lehrer* (Tubinga 1981)

nunció E. Kasemann en una reunión de discípulos de Bultmann [23]. La voluntad de vinculación con el dato del pasado, desde el punto de vista teológico, expresa que la fe no es una gnosis, una mera autocomprensión del hombre, sino la aceptación de la visita inesperada y gratuita de Dios en Jesucristo (el «extra nos» de la salvación).

– La teología dialéctica y la teología kerigmática fueron, en su tiempo, muy coherentes con los resultados de la labor exegética de Dibelius y Bultmann. La corrientes teológicas actuales implican otra forma de considerar los evangelios. No es posible recorrer todo el espectro del mundo teológico, y me fijo en dos escuelas distintas, pero representativas. Tanto la teología centroeuropea como la latinoamericana de la liberación enfatizan la vinculación con el Jesús terrestre y descubren este elemento en los textos evangélicos. Ambas teologías dan por supuesta la legitimidad, en principio, de la HF y de la necesidad de una lectura crítica de los textos. Los centroeuropeos (Schillebeeckx, Kung), preocupados por la racionabilidad de la fe, quieren mostrar la continuidad entre la investigación histórica y crítica de Jesús y la confesión de la Iglesia posterior. La teología de la liberación (Sobrino, Miranda), por su parte, considera que el Jesús terrestre es la realidad inmanipulable por todas las ideologías y la justificación última de la liberación de los crucificados. En resumen, la teología actual recuerda el carácter narrativo y la intención referencial de los evangelios.

– Por último, los evangelistas no se limitan a recoger la tradición anterior, sino que son verdaderos autores. Pero con esto pasamos al punto siguiente.

4. *Escuela del Análisis de la Composición (Historia de la Redacción, Redaktionsgeschichte)*

Esta escuela (HR) fue una consecuencia lógica y, hasta cierto punto, una corrección de la HF. Consecuencia, porque estudia el último eslabón de la historia de la tradición, la obra de los redactores de los evangelios. Crítica, porque parte del supuesto que los evangelistas son más que recopiladores y, por tanto, deben considerarse sus objetivos y teologías. Los iniciadores de este método

[23] *El problema del Jesus histórico*, en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1977) 159-189

fueron H. Conzelmann [24], W. Marxen [25] y W. Trilling [26]. Los trabajos de esta orientación se han multiplicado y se siguen produciendo sin cesar. El balance de la HR para el conocimiento de los evangelios es muy positivo.

Normalmente, los estudios de HR suponen los de la HF y se fijan en las modificaciones que el último redactor introdujo en la materia anterior. Estos datos, que se suelen llamar «aportes redaccionales», son los que revelan la intención y teología del evangelista. Obviamente es mucho más fácil estudiar los «aportes redaccionales» de Mt y Lc, porque conocemos a Mc, fuente sobre la que trabajan, que no los de este último, porque en él es mucho más complicada la diferencia entre tradición y redacción.

Sin embargo, hay quienes introducen una modificación en HR, porque piensan que no es tan importante distinguir entre tradición y «aportes redaccionales». El evangelista hace suya toda la materia que recibe, de modo que no hay que valorar tanto las modificaciones materiales que realiza, sino comprender el sentido que tiene su obra en conjunto, porque supone una síntesis [27] propia que, de alguna manera, reinterpreta todo lo que asume. Por eso, hablan de «estudio o crítica de la composición» [28], que depende de la historia de la tradición mucho menos que la HR estricta.

5. *Los pasos de la exégesis según el método histórico-crítico*

Creo que es de interés para el estudiante tener claros los diversos pasos de la exégesis del método histórico-crítico, que ha venido a ser el tradicional en la exégesis científica de los evangelios sinópticos. La presentación, que a continuación se realiza, recoge lo que se ha ido presentando en las páginas anteriores. Es una exposición breve y sencilla que deja para después la presentación de otros métodos. En forma sintética, los pasos son los siguientes [29]:

[24] *El centro del tiempo Estudio de la teología de Lucas* (Madrid 1974, primera edición alemana 1954)

[25] *El evangelista Marcos Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio* (Salamanca 1981, primera edición alemana 1956)

[26] *El verdadero Israel Estudio de la teología de Mateo* (Madrid 1974, primera edición alemana 1958)

[27] W G Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community* (Roma 1970)

[28] Lo que aquí se hace no es sino aplicar a los sinópticos los principios exegéticos generales, que se exponen en el capítulo XIII, IV, de IEB 2

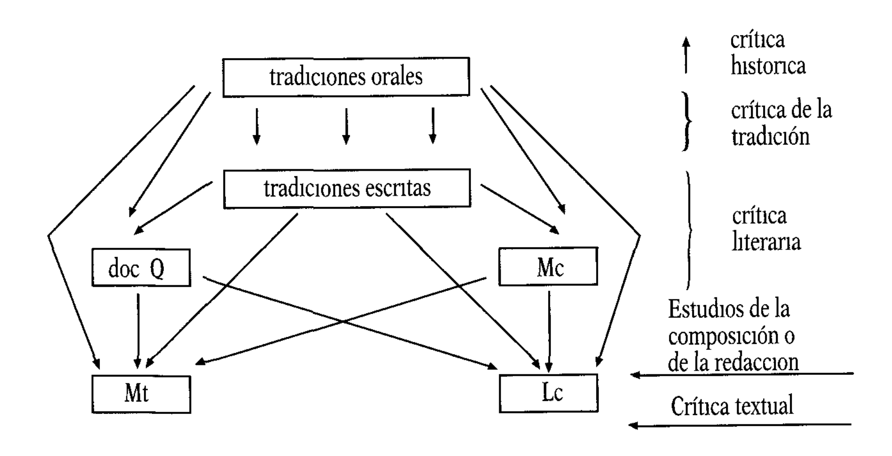
[29] S Chatmann, *Story and Discourse Narrative Structure in Fiction and Film* (Nueva York 1978), H Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative A Study in Eighteenth*

– *Crítica literaria:* en el mundo exégetico, sobre todo en el alemán, esta expresión se usa en un sentido diferente y más restringido que en la teoría literaria. Se entiende por «crítica literaria» la búsqueda de las fuentes escritas, para lo cual, en los sinópticos, es esencial el recurso a la comparación de los textos (cf. IEB II, capítulo XIII, IV, 1)

– *Análisis de tradiciones y análisis de géneros* (también se le suele llamar crítica de la tradición): el estudio de la tradición de los textos, que incluye su prehistoria oral. Se suele hablar de «morfogenética»: se entiende por tal el estudio de las formas literarias y su evolución. Es el objetivo de la Escuela de la Historia de las Formas (cf. IEB II, capítulo XIII, IV, 2 y 3).

– *Análisis de la composición* (también se le suele llamar crítica de la redacción): el estudio del trabajo redaccional de los evangelistas. Objetivo de la Escuela de la Historia de la Redacción (cf. IEB II, capítulo XIII, IV, 4)

– *Crítica histórica:* estudia el valor histórico de los textos y, para ello, se sirve de unos determinados «criterios de historicidad» (cf. IEB II, capítulo XIII, V).



and Nineteenth Century Hermeneutics (New Haven 1974), Id , *The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition Does it Stretch or Will it Break*, en F McConell (ed), *The Bible and the Narrative Tradition* (Nueva York 1986), N R Petersen, *Literary Criticism for the New Testament Critics* (Filadelfia 1978) En su aplicación a los evangelios D Rhoads y D Michie, *Mark as Story An Introduction to the Narrative of the Gospel* (Filadelfia 1982), J D Kingsbury, *Matthew as Story* (Filadelfia 1986), B Van Iersel, *Reading Mark* (Edimburgo 1989)

6 *Otras tendencias en los estudios de los evangelios sinópticos*

A lo largo de su historia, la exégesis bíblica ha asumido métodos e instrumentos muy diversos. Presento brevemente una serie de métodos de estudio de los sinópticos, que han ido apareciendo estos últimos años en estrecha dependencia de los avances, sobre todo, de la teoría linguística, pero también de otras ciencias. En general, los métodos no son excluyentes y pueden complementarse mutuamente. La investigación de los evangelios es una tarea inacabable y, en la actualidad, se estan enriqueciendo las grandes aportaciones, ya clásicas, de la exégesis crítico-histórica. Algunos de los métodos que a continuación se exponen abren perspectivas de suma importancia (en mi opinión, sobre todo los presentados bajo las letras a y d).

a) *Estudio de la narratividad (narrative criticism)*

Es una línea de estudio muy en boga en medios anglosajones, que aplican a los evangelios teorías linguísticas actuales [30]. Puede entenderse como una crítica, pero también como un desarrollo, de las conclusiones a que habían llegado los métodos morfogenéticos (HF y HR). En efecto, se trata de estudiar cada obra evangélica en su actual estado, pero partiendo de su carácter narrativo, que gira en torno a una trama y varios personajes. En las páginas que anteceden se ha aceptado esta visión de los evangelios (cf. apartado III, 1 del capítulo I), aunque sin presentar todos sus tecnicismos, tarea más propia de otro tipo de obras.

El estudio de la narración pone de relieve la trama, que es siempre contingente, sorprendente, e introduce una unidad dinámica y progresiva en todo el relato. Parte de la situación actual del texto, en el que todos los elementos –sea cual sea su procedencia– contribuyen a una unidad de sentido. Sin embargo, conocer su génesis (historia de la tradición) proporciona claves de interés para su interpretación. Es decir, incluso para el estudio de la narratividad puede tener importancia la comparación sinóptica y el estudio de la tradición [31].

[30] Como se ve, propongo una cierta complementariedad de metodos W H Kelber aboga por introducir el dialogo con la tradicion del texto en la interpretacion de su narratividad *Narrative Interpretation and Interpretation of Narrative Hermeneutics Reflections on the Gospels* «Semeia» 39 (1987) 107-133

[31] Esta orientacion exegetica depende tambien de una serie de estudios linguisticos W Iser, *The implied reader Patterns of communication in prose fiction from*

b) *Estudio de la respuesta del lector (reader-response criticism)* [32]

Es un complemento al estudio de la narratividad para evitar una consideración meramente formal y cuenta, para ello, con la participación del lector en la construcción del sentido de un texto. Todo tipo de ciencia tiene hoy claro que no trabaja sobre objetos puros y neutros, porque siempre interviene en su captación y estudio la subjetividad del investigador. Esto lo sabe tanto la física (teoría de la relatividad) como la historia (el «hecho histórico» es una selección de datos del pasado en función de intereses y perspectivas del presente).

Los autores de esta orientación estudian las estrategias presentes en una narración para provocar determinadas respuestas del lector. Es decir, consideran el texto como un elemento de comunicación que afecta a las expectativas de los lectores. En toda narración, además de lo que propiamente llamamos «relato» (lo que se cuenta), hay un «discurso» (el cómo se cuenta); es decir, existe siempre un «lector implicado» del relato, al que la narración tiene presente, a quien, de vez en cuando, se dirige expresamente (por ejemplo en Mc 7,3 y 13,14), que sabe una serie de cosas desde el

Bunyan to Beckett (Baltimore 1974), Id , *The act of reading A theory of aesthetic response* (Baltimore 1978), S R Suleiman y I Crosman (eds), *The reader in the text Essays on audience and interpretation* (Princeton 1980), W Booth, *The Rhetoric Fiction* (Chicago 1983), S Fish, *Is there a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge 1980), J P Tompkins, *Reader response criticism From formalism to post-structuralism* (Baltimore 1980) Para la aplicacion a los evangelios, pueden verse las obras de Kingsbury y Van Iersel citadas en la nota anterior, tambien N R Petersen, *The reader in the gospel* «Neotestamentica» 18 (1984) 38-51

[32] El estructuralismo comenzo por la linguistica con la obra clave de F de Saussure, *Curso de linguistica general* (Buenos Aires 1945) En los biblistas han influido mucho V Propp, *Morfología del cuento* (Madrid 1977), R Barthes, *S/Z* (Paris 1970), A J Greimas, *Du Sens, I Essais semiotiques* (Paris 1970), Id , *Du Sens, II Essais sémiotiques* (Paris 1983), A J Greimas y J Courtes, *Semiotique Dictionnaire raissonne de la theorie du langage* (Paris 1979 y 1986), vols 1 y 2 El analisis estructural de la Biblia se ha realizado preferentemente en Francia y casi siempre siguiendo a Greimas Cf A Fossion, *Lire les Ecritures Theorie et pratique de la lecture structurale* (Bruselas 1980), Grupo de Entrevernes, *Analisis semiotico de los textos Introduccion – Teoria – Práctica* (Madrid 1982), Id , *Signos y parabolas Semiotica y texto evangelico* (Madrid 1979), R Barthes, F. Bovon y otros, *Analyse structurale et exegese biblique* (Neuchâtel 1971), L Marin, *Semiotique de la Passion* (Paris 1971), A y D Patte, *Pour une exegèse structurelle* (Paris 1978) En la coleccion «Cuadernos Biblicos» hay dos dedicados a una presentacion sencilla del metodo J C Giroud / L Panier, *Semiotica* (n 59) (Estella 1988), Equipo de Cahiers Evangile, *Iniciacion en el analisis estructural* (n 14) (Estella 1978)

principio (en el relato de Mc sabe que Jesús es el Hijo de Dios; cf. 1,1.11), que está colocado en una situación determinada (después de la resurrección y antes de la parusía; cf. Mc 13,7.22 s.), y de quien se desea provocar una respuesta determinada (adhesión a Jesús, que «piense como Dios y no como los hombres»: Mc 8,33; que comprenda la revelación del Hijo de Dios a través de la cruz: Mc 15,39).

En realidad, el carácter comunicativo de los evangelios no es ninguna novedad: tanto la retórica clásica, desde el punto de vista literario, como toda la insistencia en el aspecto religioso o kerigmático, desde el teológico, lo habían siempre subrayado. La aportación de los estudios actuales sobre «la respuesta del lector» radica en que consideran el evangelio como una unidad narrativa y usan una metodología literaria correspondiente.

c) *Análisis estructural*

Diversas interpretaciones linguísticas y culturales del estructuralismo han sido asumidas en los estudios bíblicos, lo que ha dado pie a utilizaciones muy distintas del método [33]. Ante todo, el estructuralismo hace un estudio sincrónico y no diacrónico del texto: se fija en su estado actual y para nada le interesa su génesis (contra el método morfogenético); es una consideración formal del texto, que no se preocupa ni de su dimensión referencial (historia), ni de «extraer» ideas (típico de la preocupación teológica), ni de la secuencia temporal de la narratividad. Se diferencia, por tanto, con claridad de los métodos vistos hasta ahora. Positivamente se esfuerza por descubrir las relaciones profundas, que subyacen al texto, y que siempre configuran un sistema estructurado. Se trata siempre de relaciones de pares opuestos y correlativos (orden – caos; pequeño – grande; alto – bajo), porque todo elemento se identifica por oposición y diferencia a otros.

El análisis estructural contribuye a una lectura muy cuidadosa del texto, y su método, utilizado a modo de hipótesis, permite, a veces, descubrir aspectos nuevos. Sin embargo, la sofisticación técnica y terminológica de sus análisis, con frecuencia, no guarda relación con los frutos obtenidos. Las delimitaciones que diferencian al método estructural de los otros métodos son, en principio, legítimas mientras no se conviertan en descalificación de los de-

[33] Puede verse mi artículo *El método sociológico en los estudios bíblicos* EstEcl 60 (1985) 305-331, con bibliografía

más y en pretensión de exclusividad. Pero su convicción de que un texto es reducible a las leyes de una estructura profunda significa la muerte de la narratividad que, por definición, implica secuencia temporal y trama contingente. Las «palabras» de la trama narrativa son reducidas a mera superficie de operaciones universales subyacentes (cf. IEB 2, cap. XIII, III, 3).

d) *Método sociológico*

Este método de estudio bíblico, muy en boga actualmente, también ha sido aplicado a los evangelios. Dicho de forma genérica, su pretensión es relacionar simbolizaciones literarias y teológicas con la estructura social, los textos con la situación socio-histórica [34]. Esto se puede realizar de maneras muy distintas: se pueden buscar los factores sociales que condicionan un texto o las funciones sociales que éste ejerce en su sociedad; se puede estudiar «el mundo social» que refleja un texto (autoconciencia de la comunidad que lo produce, actitud ante el mundo, valores...). A veces se usan explícitamente modelos sociológicos, mientras que otras se trata sólo de situar socio-históricamente los textos.

El método sociológico, normalmente, se fija en la referencia extra-textual y puede considerarse como un desarrollo del método histórico-crítico. En la medida en que el *Sitz im Leben* trata de establecer no una ocasión histórica, sino una situación típica y recurrente, es un concepto sociológico. El método sociológico busca los factores sociales de todo tipo (económicos, políticos, ecológicos...) que influyen en la tradición, superando la consideración un tanto idealista de la práctica exegética convencional.

Es claro que es más fácil aplicar este método a las cartas de Pablo, porque proporcionan de forma más directa datos evaluables sociológicamente, pero también sobre los evangelios se han realizado estudios de gran interés. Ha habido numerosos trabajos sobre los factores socio-históricos de diversas tradiciones sinópticas [35]. Se

[34] G Theissen, *Estudio de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 11-148

[35] H C Kee, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel* (Londres 1977), concluye que la comunidad de Mc es apocalíptica y su teología responde a las necesidades de autocomprensión y ánimo en una situación de dificultad M H. Crosby, *House of Disciples Church, Economics an Justice in Matthew* (Nueva York 1987), afirma que la simbolización religiosa central de Mt gira en torno a la «casa», lo que depende de la estructura de su sociedad y del carácter «doméstico» de su Iglesia Los conceptos clave de la teología mateana se ordenan a partir de la «casa» como metáfora teológica y, a la vez, realidad social

ha aplicado el método al conjunto de un evangelio y se ha intentado caracterizar sociológicamente a la comunidad de la que procede alguno de ellos [36]. Se ha contrastado, tanto a perícopas aisladas, como a tradiciones preexistentes (Mc 13 y el relato de la pasión), como a la redacción final de los evangelios, con datos de tipo local (geografía, arqueología, inscripciones...) y de la historia del tiempo, para localizarlos local y temporalmente [37] (cf. IEB 2, cap. XI, II).

II. CUESTIONES ABIERTAS: EL GENERO LITERARIO Y EL ORIGEN DE LOS EVANGELIOS

Ambas cuestiones son diferentes y, en teoría, parece que deberían tratarse independientemente: el género literario depende de una consideración sincrónica y literaria de los textos actuales, mientras que la pregunta por el origen nos lleva a una consideración diacrónica y evolutiva. Pero, de hecho, las dos cuestiones están muy relacionadas en la investigación de los evangelios. En realidad, el problema del género literario adolece de una cierta confusión, porque se suelen mezclar cuestiones literarias (las únicas que deberían contar) con preocupaciones teológicas e históricas.

Al revés de lo que sucede con otros escritos del NT, la delimitación del género de los evangelios es un asunto controvertido, pero –como ya hemos visto en la Introducción– muy importante. En efecto, el género no es un molde neutro. A través de una serie de señales, el género suscita expectativas, da claves de lectura previstas por el autor y que el lector tiene que tener en cuenta. Es decir, la idea que se tenga sobre el género literario de un texto condiciona decisivamente su comprensión. Además, el género de los evangelios tiene que ver con la relación del cristianismo primitivo con la cultura de su tiempo: ¿usaron los primeros cristianos unos moldes homologables culturalmente en su tiempo o, por el contrario, los evangelios son unos escritos menores, inclasificables, sin rango literario alguno?

También aquí el problema se plantea con la *teología liberal,*

[36] La sugerente obra de G Theissen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (Gotinga 1989), que presenta su trabajo como una aportacion *(Beitrag)* a la historia de la tradición sinoptica

[37] C H Votaw, *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* «American Journal of Theology» 19 (1915) 45-73.

que comparaba los evangelios con la biografía helenista [38]. Esto respondía a tres presupuestos. El primero, la convicción de que el cristianismo pronto se aclimató a la cultura greco-romana de su tiempo. El segundo, la convicción de que era posible captar el mensaje y la persona de Jesús (interés por las «vidas de Jesús»). El tercero era una visión de Jesús como maestro al estilo de Sócrates.

Por razones de claridad, voy a presentar el debate posterior distinguiendo dos modelos en la forma de ver el origen de los evangelios y, consecuentemente, su género literario.

1. Modelo evolucionista y género literario sui generis

Los pioneros de la *Historia de las Formas* reaccionaron contra la opinión de la teología liberal. Como los evangelios son recapitulaciones de perícopas preexistentes, queda muy desvalorizado el papel del último redactor, así como la obra en su conjunto. Los evangelios no son comparables con las obras literarias de su tiempo (no son *Hochliteratur*); son, más bien, asimilables a las obras populares y folklóricas *(Kleinliteratur)*. En efecto, han sido producidos por unas comunidades cultuales, que reflejan en ellos el «mito» de Cristo muerto y resucitado. Los evangelios surgen como desarrollo del kerigma, son algo «sui generis» y específicamente cristiano [39].

La opinión de que los evangelios son un género literario único y de creación cristiana está muy extendida en la actualidad. *H. Koster* ha estudiado con originalidad la tradición cristiana y mantiene esta opinión. Considera que, con anterioridad a los evangelios, existían diversas tradiciones cristianas, cada una con su propio género literario y su propia teología (colección de palabras de Jesús, serie de milagros, tradición de revelaciones de Jesús...). Los evangelios son el desarrollo de lo que Pablo llama el «evangelio», el kerigma de la muerte y resurrección (1 Cor 15,1ss); son, por tanto, producto de una determinada tradición primitiva. Ahora bien, este kerigma tenía una gran capacidad para subsumir en su propia

[38] K L Schmidt, *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en H Schmidt (ed), *EUKHARISTERION* (Fs H Gunkel), Bd 2 (Gotinga 1923)

[39] *One Jesus and four primitive Gospels* HTR 61 (1968) 203-247 Se ha publicado despues en J M Robinson / H Koster, *Trajectories through Early Christianity* (Filadelfia 1971)

estructura tradiciones de otros tipos. El kerigma es el credo primitivo y su desarrollo –los evangelios canónicos– se convierte, por tanto, en el criterio fiel de la fe. Para Koster, los apócrifos no son necesariamente derivaciones desviadas de los canónicos, sino que pueden ser evoluciones autónomas de tradiciones diferentes e igualmente antiguas.

También *B. Gerhardsson* [40] defiende que los evangelios son un género literario sin paralelos y de creación cristiana. Deja poco espacio para la tarea de los evangelistas y subraya la continuidad entre la tradición oral y las obras escritas. Piensa que, a medida que iba pasando el tiempo, crecía la necesidad de recopilar por escrito la tradición y de hacer colecciones más completas. Ya en la tradición había ciertos criterios que podían servir para organizar toda la materia: se decía que Jesús enseñaba y actuaba; había sumarios con detalles de su actividad; sobre todo, el relato de la pasión, que presentaba extensamente una parte decisiva de la vida de Jesús y que reclamaba una introducción, jugó un papel muy importante en la aparición de los evangelios «completos». Gerhardsson coincide con Koster en considerar que los evangelios son producto de la evolución de la tradición y en que no tienen paralelos literarios contemporáneos. Pero la diferencia es notable, porque para Gerhardsson se trata de una tradición que se remonta a Jesús y pretende mantener la vinculación con él, mientras que para Koster se trata de una tradición kerigmática de la comunidad pascual.

La obra de *Ch. H. Dodd* [41] tiene una importancia decisiva y su opinión es muy seguida en la actualidad. Se esfuerza por atribuir mayor papel a los autores de los evangelios, lo que iba a convertirse poco después en una exigencia apremiante con la HR; pero, a la vez, desarrolla y corrige la opinión de quienes consideran los evangelios como una autogeneración a partir del kerigma. Los evangelios no son mera evolución del kerigma, sino una *explicación del kerigma*. Dodd identifica las líneas fundamentales del kerigma a partir de las cartas de Pablo, de Mc 1,14-15 y de los discursos de Hechos. Los evangelistas utilizan este esquema y lo desarrollan narrativamente con la tradición que reciben. Dodd piensa que Mc sigue el esquema que ya está presente en Hch 10,37-43. Mc es el

[40] *The Gospel Tradition* (Lund 1986)

[41] *The Apostolic Preaching and its Developments* (Nueva York 1949) Le sigue y le intenta fundamentar mejor R Guelich, *The Gospel Genre*, en P Stuhlmacher (ed), *Das Evangelium und die Evangelien* (Tubinga 1983) 183-219

inventor del género literario «evangelio», que sirvió de modelo a otros escritos posteriores. A Dodd se le pueden hacer dos críticas fundamentales: 1) Hay un gran contraste entre la *forma* del kerigma en Hch y los evangelios escritos. En Hch encontramos *discursos*, adaptados por Lc a diversas situaciones, que usan la primera persona y se dirigen al auditorio en segunda del plural. 2) En cuanto al *contenido*, el ministerio de Jesús sólo aparece en el kerigma en Hch 10,36-39, dentro de un discurso en que la redacción lucana es notable. Motivos que Dodd atribuye al kerigma –como la exaltación de Jesús a la derecha de Dios, su retorno inminente como salvador y juez, la llamada a la conversión y a la fe– o no se encuentran en los evangelios o están de una manera muy diferente a como aparecen en el kerigma. Además, la parte narrativa del kerigma carece de trama, que es esencial en el evangelio. Proporcionalmente, el relato de la pasión ocupa en Mc (14-16) el 20% de la obra y el ministerio público el 80%. En Hch 10, la mención de Juan y Jesús ocupa el 20% y la referencia a la pasión el 80%.

2. *Modelo analógico y género literario homologable en su tiempo*

A partir de la HR, una serie de autores conceden un papel mayor a los redactores de los evangelios y se preguntan por el modelo literario que siguen al componer su obra. Lo mismo que los demás escritos del NT, los evangelios deben ser clasificables en algún género literario vigente en su tiempo. La búsqueda de analogías se ha realizado en una doble dirección.

- *Paralelos semíticos*

Normalmente en los libros históricos del AT no se hacen referencias al autor, se narra en tercera persona y hay una relación con la tradición. Estas son características importantes, en las que los evangelios se acercan más al AT que al helenismo. Pero se ha intentado – sin mucho éxito, en mi opinión– precisar más los modelos veterotestamentarios usados por Mc para componer su obra.

M. G. Kline [42] piensa que ha usado el modelo del Exodo, que es una combinación de narración y discurso; la función estructural de la alianza del Sinaí en el Exodo, la realiza el relato de la pasión en

[42] *The Old Testament Origins of the Gospel Genre* «The Westminster Theological Journal» XXXVIII (1975-1976) 1-27

los evangelios. Para *D. Luhrmann* [43], Mc ha concebido su evangelio según el modelo, ofrecido por el AT, de la biografía de un «justo». *N. Perrin* nota los rasgos apocalípticos de Mc y considera este evangelio como un drama apocalíptico, que compara con las cartas del Apocalipsis de Juan. Con matices, otros autores también asocian a Mc con la mentalidad y la literatura apocalíptica [44].

Frecuentemente se ha recurrido a la literatura judía para explicar perícopas aisladas, pero recientemente se ha intentado explicar la forma del evangelio como texto unitario a partir de la mencionada literatura. Para *J. Bowman* [45], la haggadá de Pascua –relato que comenzaba con una promesa, continuaba con la lucha del salvador con los opresores y terminaba con una liberación– proporcionó el modelo del evangelio de Mc. Bowman tiene el mérito de subrayar el carácter narrativo de la haggadá y el valor actual de los hechos del pasado que transmite; pero las diferencias con Mc son muy notables y difícilmente puede haber servido como su modelo inmediato. Según *M. D. Goulder* [46], los evangelios tienen un origen litúrgico y pertenecen al género del midrás [47]. Mt es un desarrollo midrásico de Mc y servía como lectura en los días de fiesta a lo largo del año. Lc es un midrás de Mt para la lectura del ciclo sabático anual. Mc es un midrás de una serie de textos del AT. Pero una cosa es que los procedimientos derásicos hayan sido utilizados por los evangelistas (lo que es muy cierto, cf. capítulo I, apartado II, 2 b, c) y otra muy distinta que los evangelios puedan catalogarse simple y totalmente como midrás. Goulder considera, además, que la comunidad cristiana asume los ciclos sinagogales de lecturas sabáticas y festivas; pero la existencia y, más aún, la reconstrucción de tales ciclos es sumamente dudosa para este tiempo.

- *Paralelos helenísticos*

Se ha vuelto a proponer la analogía con la biografía grecoromana. Muchos estudiosos, especialmente anglosajones, aceptan esta opinión, que ha sido defendida y elaborada, sobre todo, por

[43] *Biographie des Gerechten als Evangelium Vorstellungen zu einem Markus-Kommentar* WuD NF 14 (1977) 25-50

[44] N Perrin, *The literary Gattung Gospel – some observations* Exp Tim 82 (1970) 4-7, W Kelber, *The Kingdom in Mark A New Place and Time* (Filadelfia 1974), H C Kee, *Community of the New Age Studies in Mark'Gospel* (Filadelfia 1977)

[45] *The Gospel of Mark The New Christian Jewish Passover Haggadah* (Leiden 1965)

[46] *Midrash an Lection in Matthew* (Londres 1974)

[47] Sobre el *midrás*, puede verse la bibliografía citada en la nota 20 del capítulo anterior También en IEB 1, cap XII, I, 2e, XIII, III, 4, y en IEB 2, cap X, II, 2

Ch. H. Talbert [48]. Naturalmente insiste en la diferencia entre el moderno concepto de biografía y el antiguo. Clasificar los evangelios como biografías no implica juicio alguno sobre su historicidad. Talbert establece la clasificación de los diversos tipos de biografías helenísticas y emparenta a los evangelios con un tipo que pretendía corregir imágenes defectuosas del maestro y presentar una forma correcta de vincularse con él. El transfondo de los evangelios es la disputa existente en el cristianismo primitivo sobre la legitimidad de las diversas tradiciones, cada una de las cuales presentaba de modo diferente a Jesús y la vida cristiana. Los evangelistas echan mano del modelo de la biografía para integrar diversas tradiciones y hacer una síntesis equilibrada literaria y teológicamente, que evite los reduccionismos o exageraciones a que estaba expuesta cada tradición aisladamente considerada [49]. *D. E. Aune* [50] también considera que los evangelios son un subtipo de la biografía greco-romana. Estas biografías eran obras de autores con pretensiones literarias, pero la cultura literaria popular de las clases bajas, en cuyo seno hay que colocar a los evangelios, imitaba los productos de la clase alta. La biografía antigua recurre a la historia de un personaje como lugar donde se ponen de relieve sus virtudes y actitudes morales. Se toman grandes libertades historiográficas y les importa más la plausibilidad de lo que narran que su correspondencia con los hechos. Las biografías helenistas miraban al pasado en función de enseñanzas para el presente, de modo que funcionalmente hay una semejanza importante con los evangelios:

[48] *What is a Gospel? The genre of the canonical Gospel* (Filadelfia 1977), *Biographies of Philosophers and Rulers as Instruments of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity*, en ANRW II 16 2, 1619-1651 Define a la biografia antigua como «prosa narrativa sobre la vida de una persona, que presenta hechos supuestamente historicos seleccionados para revelar el caracter o esencia de la persona, a menudo con el fin de afectar a la conducta del lector» (*What is a Gospel?*, 17) Koster y Talbert coinciden en admitir una pluralidad de tradiciones primitivas, diferentes literaria y teologicamente, que han sido asumidas en los evangelios Difieren en que para Talbert los evangelistas han usado el modelo literario de la biografia para armonizar y asumir las tradiciones, mientras que, para Koster, los evangelios son desarrollos del kerigma de la muerte-resurreccion, que en si mismo tenia una gran capacidad para armonizar lineas diferentes Ambos autores coinciden en que los apocrifos no son necesariamente desviaciones secundarias de la forma canonica, sino que pueden ser el resultado de evoluciones autonomas de diferentes tradiciones primitivas

[49] P L Shuler, *A Genre for the Gospels. The Biographical Character of Matthew* (Filadelfia 1982), defiende que Mt pertenece a un genero de biografia laudatoria, el *encomio*, que amplifica los meritos, virtudes y enseñanzas del personaje

[50] *The New Testament in its Literary Environement* (Filadelfia 1986)

los evangelios hacen teología en forma narrativa, como las biografías hacen ideología en forma narrativa. Los valores y creencias cristianas son personificadas e históricamente legitimadas en la persona de Jesús, lo que corresponde al significado que las antiguas comunidades griegas y romanas atribuían a sus fundadores. Aune reconoce que la narración de las biografías no suele estar atravesada por una trama como los evangelios. También sabe que el relato de la pasión ha tenido una importancia capital en el origen de los evangelios, porque de él procede la mencionada trama, que se extendió y articuló toda la obra.

3. *A modo de conclusión*

Se podrían citar otras muchas opiniones, pero las aquí reseñadas son las más importantes y, sobre todo, señalan muy bien los términos en que se plantea el problema.

Es difícil sacar conclusiones en cuestión tan compleja. La determinación de un género literario es, en buena medida, obra de una convención social. Ciertamente depende de que un grupo de escritos tengan en común una serie de características literarias, pero, al final, la delimitación de los géneros y de los escritos que bajo ellos se reúnen es producto de una convención social. Estas convenciones, además, pueden cambiar: las clasificaciones de los géneros son diversas y cambian con frecuencia. El uso ha establecido los «evangelios» como un género literario. Si sólo se tratase de aceptar una convención social cómoda, no habría problema, pero cuando se justifica defendiendo su originalidad literaria surgen las dificultades: lo que está en juego es la naturaleza de estos textos, así como su situación socio-histórica y la de las comunidades de las que proceden.

Es indudable que la fe atraviesa todo el relato de los evangelios, que quieren hacer hablar al Resucitado y fomentar la fe. Pero esto sólo no basta para hacer de los evangelios un género literario aparte. Muchas biografías de la antiguedad también pretenden hacer presente las palabras de un personaje del pasado, legitimar una comunidad y conseguir adeptos.

En la práctica hay una circularidad entre la idea que se tenga sobre el origen de los textos escritos definitivos y el género literario que se les atribuye. Los evangelios nacen en el cruce entre la cultura helenística y la judía. Parece claro que los evangelios suscitan en el lector unas expectativas análogas a la de quienes se acercaban a las biografías helenísticas. En el judaísmo del tiempo

no hay un interés similar por la vida de los rabinos. Pero también es verdad que la trama de los evangelios no tiene paralelo en las mencionadas biografías, lo que nos invita a dirigir la mirada a la historiografía bíblica. Aquí encontramos el mejor antecedente de la narrativa teológica tan característica de los evangelios. Pero ciertamente no resultan satisfactorios los intentos de encontrar en la tradición bíblico-judía paralelos más concretos para el género de los evangelios. Los evangelistas son deudores de la biografía helenista y de la historiografía bíblica.

III. EJERCICIOS PRACTICOS

1. Estudio diacrónico de Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32

Vamos a aplicar a esta perícopa los métodos histórico-críticos, que se caracterizan por hacer un estudio diacrónico. Se trata de un ejemplo práctico de lo presentado anteriormente en el capítulo I, apartado III, 6a y 7, y en el capítulo II, apartado I, 5.

a) Crítica literaria

Necesitamos una sinopsis del texto de los tres evangelios. En la crítica literaria nos preguntamos por las relaciones literarias de los textos entre sí y por sus fuentes inmediatas. Vamos a comparar los tres textos y es útil subrayar con lápices de distintos colores: rojo, lo común a los tres; negro, lo propio de cada uno; azul, lo común Mt / Lc; amarillo, lo común Mt / Mc; verde, lo común Mc / Lc.

– Comparar Mt y Mc y registrar, con la máxima minuciosidad, las semejanzas y diferencias.

¿Hay dependencia literaria entre ellos? Parece que sí. No entramos ahora en si es una dependencia directa o indirecta, pero es claro que no son textos totalmente independientes.

¿Cuál de los dos textos es más antiguo y cuál es posterior? Algunos datos descubiertos en la comparación permiten responder a esta pregunta.

a) El v. 15 de Mc es farragoso y poco claro. ¿De qué casa se trata, de la de Leví o de la de Jesús? Se introduce a los pecadores, probablemente porque así se consideraba a los publicanos. Las dos frases finales (15cd) son una repetición típica del estilo de Mc,

pero no es claro a quién se refieren. Mt (v. 10) tiene algunas modificaciones estilísticas (verbos en pasado, en vez del presente como Mc) y no tiene Mc 2, 15cd. En este último caso es mucho más fácil de explicar la supresión de Mt, que no la añadidura de Mc.

b) En el v. 16 de Mc hay una expresión inusual: «los escribas de los fariseos». Mt ha normalizado la expresión (v. 11). En este v. de Mc volvemos a encontrar otra repetición («...que comía con los pecadores y publicanos»). Sistemáticamente Mt suprime estas repeticiones. Por fin, es más verosímil que Mt haya introducido «vuestro maestro» (v. 11) que no su supresión por Mc.

c) Mt es el que más referencias al AT introduce en su evangelio y es obvio que la cita de Oseas en su v. 13 es añadidura suya y Mc refleja el texto más primitivo.

En conclusión, Mt puede depender de Mc y, en todo caso, el texto de Mc es más primitivo.

– Comparar Mc y Lc y registrar, con la máxima minuciosidad, las semejanzas y diferencias.

Parece claro que algún tipo de relación literaria tiene que existir entre ambos textos.

¿Quién es más antiguo? Sin duda Mc.

a) El farragoso y oscuro v. 15 de Mc ha quedado perfectamente aclarado en Lc v. 29.

b) Hay varios pequeños detalles en Lc que son típicos de su estilo y de su teología y que, por tanto, han sido introducidos secundariamente por él: «dejando todas las cosas» (28: énfasis en la pobreza radical); «otros» (29, en vez de «pecadores»: Lc evita expresiones duras); «murmuraban» (30, expresión lucana, cf. 15,2 y 19,7); referencia a la «conversión» (32).

Las coincidencias entre los tres sinópticos en esta perícopa son tales que indican la existencia de una relación literaria entre ellos. El texto de Mc es la versión más primitiva. La consideración de esta perícopa permitiría afirmar que Mt y Lc han usado a Mc como fuente y lo han modificado redaccionalmente.

b) Análisis de los géneros (o formas) y de la tradición

Nos preguntamos ahora por la prehistoria de este texto, es decir, por la evolución que ha experimentado en la vida de la Iglesia antes de la versión escrita que nosotros tenemos delante. Hay que partir del texto de Marcos, que es el más antiguo.

El análisis de Mc 2,13-17 descubre una serie de indicios que revelan se trata de un texto compuesto a partir de formas más primitivas.

En el análisis tradicional debemos prescindir del v. 13, porque es claramente redaccional de Mc. El v. 14 es una escena perfecta de vocación: un paradigma en la terminología de Dibelius. En los vv. 16-17 encontramos otra forma, una controversia de Jesús. En medio –sin duda para unir ambas formas– se encuentra el farragoso v.15. Brevemente vamos a analizar las dos formas detectadas.

– Mc 2,14, escena de vocación. «Paradigma» como forma literaria.

Comparar este versículo con Mc 1,16-18 y 1,19-20. ¿Existe una misma estructura?, ¿se descubren unos elementos comunes? Es claro que sí:

1. Jesús pasa
2. Jesús ve a alguien
3. Indicación de la situación social del llamado
4. Llamada de Jesús
5. Ruptura con la situación social y, eventualmente, con la familia
6. Seguimiento de Jesús

¿Qué función tiene esta forma literaria? No tiene una intención biográfica o histórica. Es un «paradigma», cuyo *Sitz im Leben* era la predicación o la catequesis de la Iglesia y que servía para presentar los rasgos típicos de toda vocación cristiana. La vocación se personifica en los apóstoles, figuras tenidas en la máxima estima en la Iglesia primitiva. Pero los elementos teológicos del ser conocidos y llamados por Jesús, de estar invitados a una vida nueva en ruptura con el código social dominante, a seguir a Jesús, son verdad en toda vida cristiana. Este paradigma es predicación actual. La escena transmite una verdad teológica, no historiográfica; o, mejor, da el sentido teológico profundo del hecho histórico del encuentro con Jesús. Parece que esta forma literaria sigue un patrón ya presente en el AT (1 Re 19,19-21).

– Mc 2,16-17, una controversia.

Se trata de otra forma bien conocida (2,23-28; 3,1-6; 10,13-17; 10,18-27). Normalmente las controversias culminan en una frase de Jesús. Sin embargo aquí encontramos dos sentencias (17a y 17

b), la segunda de las cuales desborda con mucho el marco de las presentes circunstancias. Es muy posible que 17b fuese un dicho de Jesús independiente, que sólo en un segundo momento se integró en esta perícopa. La controversia primitiva terminaba con 17 a, que es un dicho sapiencial. ¿ Cuál es el *Sitz im Leben* de esta forma? Probablemente era utilizado por la Iglesia primitiva para justificar una actitud de apertura –incluso con la aceptación en la mesa eucarística– de gentes que en la mentalidad judía y judeocristiana estricta eran impuras y pecadoras. Este fue un problema clave del cristianismo naciente. Obviamente esto no prejuzga que ya en la vida de Jesús se plantease un problema similar y que, por tanto, nuestra perícopa pueda tener un cierto anclaje prepascual.

– ¿Qué pensar del versículo 15?

Probablemente es redaccional para unir las formas preexistentes del v. 14 y de los vv. 16-17a. En efecto, 15ab prepara 16-17a; 15cd es una típica generalización marcana de lo que se ha dicho en el v.14.

c) Análisis de la composición

¿Qué ha hecho Mc? Recibe tres formas tradicionales: 14 (paradigma), 16-17a (controversia), 17b (dicho aislado). Mc las une creando el v. 15 con función de empalme. La unión de la vocación del v. 14 a la controversia de 16-17a hace posible que también se una el dicho de 17b: los publicanos eran tenidos por *pecadores* y, además, se trata de *llamar,* que es el tema del v. 14. La perícopa unitaria construida por Mc tiene su punta en el v. 17 y es una controversia, como se ve por el hecho de haberla colocado en el contexto de cinco controversias (2,1-3,6).

Con esto hemos visto la evolución de la perícopa. El estudio redaccional tendría que continuar examinando su sentido en el contexto marcano, pero esto va más allá de nuestras posibilidades en este momento.

Y queda un ejercicio sumamente interesante: el estudio de la redacción de Mt y Lc. Ambos conocen probablemente a Mc e introducen en su texto una serie de modificaciones redaccionales. ¿Cuál es el sentido? No es difícil encontrar el significado de los detalles más importantes. Para esta búsqueda puede consultarse algún comentario. Pero será más tarde, al presentar cada uno de los evangelios, cuando estas cuestiones tendrán que ser abordadas más detenidamente.

2 *Lectura vertical o continua de Mc 1,21-38*

Se trata de hacer una analisis sincronico de este texto Una lectura de este estilo consiste en descubrir las relaciones internas del texto, en la medida en que es una narracion, hay que preguntarse por las acciones o actividades del agente principal (Jesus) y por las reacciones que provoca Seria posible buscar los indicios que revelan la existencia de tradiciones anteriores, pero ahora nos interesa, mas bien, la coherencia interna del texto, su desarrollo y progresion

La encuesta siguiente pretende provocar una lectura atenta y un estudio personal del texto Requiere un analisis sencillo que combina aspectos linguisticos, semanticos y comunicativos, y puede servir de pauta (que siempre habra que modificar) para el estudio sincronico de otros textos De no poder trabajar sobre el griego, debe elegirse una traduccion fiel y es muy provechoso cotejar mas de una Para descubrir la coherencia y el sentido de un texto de un evangelio, es necesario tenerlo presente entero, incluso fisicamente Por tanto seria improcedente usar la sinopsis para un estudio de este tipo Una observacion muy importante debe prescindirse de la division en pericopas, asi como de sus titulos, que introducen los editores modernos de la Biblia, porque suponen su personal interpretacion (con frecuencia poco acertada) y pueden dificultar el estudio personal del texto

1 Registrar todas las indicaciones temporales y locales

2 Registrar todos los verbos y sus respectivos sujetos, especialmente los que tienen a Jesus como sujeto Si se usa el griego, notar la frecuencia de *erjomai* y sus compuestos

3 Registrar las actividades que realiza Jesus Es el eje del analisis Puede ser util hacer un esquema escrito que muestre la progresion y la relacion en las actividades de Jesus

4 Registrar las reacciones que encuentra Jesus, distinguiendo los diversos grupos (gente, espiritus inmundos, discipulos)

5 ¿Hay una unidad en estos versiculos? ¿Como titularias este texto? ¿Por qué esta al principio del evangelio?

Poner un titulo correcto implica haber captado el sentido del texto Puede verse el titulo o los titulos que dan las diversas traducciones de la Biblia ¿estan acertados?, ¿es acertada la division de Mc 1,21-38 en pericopas que hacen normalmente las traducciones?

6 ¿Como se relaciona este texto con lo que inmediatamente le antecede y le sigue? ¿Aparecen aqui temas que van a ser importantes a lo largo de todo el evangelio de Mc?

IV BIBLIOGRAFIA

A lo largo de la exposıcıon se han ıdo cıtando las obras y los autores mas ımportantes que hoy cuentan en el estudıo de los sınoptıcos La presente bıblıografia pretende ser funcıonal y practıca para los estudıantes Se lımıta a obras en castellano y es selectıva

– Instrumento fundamental de trabajo es una sınopsıs de los evangelıos P Benoıt / M E Boısmard / J L Malıllos, *Sınopsıs de los cuatro evangelıos, con paralelos de los apocrıfos y de los Padres* (Bılbao 1987) (optımo), J Alonso / A Sanchez-Ferrero, *Evangelıo y evangelıstas Las perspectıvas de los tres prımeros evangelıstas en sınopsıs* (Madrıd 1966)

– Tambıen son un ınstrumento de trabajo muy utıl unas concordan cıas del NT En ellas podemos encontrar cada palabra y cada vez que sale, con su contexto ınmedıato, de modo que nos permıta conocer la frecuencıa de cada vocablo y el lexıco caracterıstıco de cada evangelıo Es claro que el ıdeal es usar unas concordancıas en grıego Hay varıas en castellano que, sabıendolas usar, pueden ser de utılıdad Sor Juana de Arco (ed), *Concordancıas de la Bıblıa Nuevo Testamento* (Bılbao 1975), J Lujan, *Concordancıas del NT* (Barcelona 1975), J G Parker, *Lexıco-concordancıa del NT en grıego y espanol* (Edımburgo, Texas 1982), J Stegenca / A Tuggy, *Concordancıa analítıca greco-espanola del NT greco-espanol* (Barcelona 1985)

– Una buena ıntroduccıon al NT es una obra basıca de consulta que no debe faltar en la bıblıoteca de todo estudıante Desarrollan la tematıca expuesta en estas pagınas E Lohse, *Introduccıon al NT* (Madrıd 1975) (breve, denso, en la pura lınea de los metodos hıstorıco-crıtıcos, defensor convencıdo de la teorıa de las dos fuentes, que expone con cıerta amplıtud No abre otras perspectıvas) A Wıkenhauser / J Schmıd, *Introducción al NT* (Barcelona 1978) (una obra mucho mas volumınosa que la anterıor, pero en cuanto al estılo de parecıdas caracterıstıcas como perteneciente a la mısma escuela alemana tradıcıonal) G Segalla, *Panoramas del NT* (Estella 1989) (tres partes hıstorıca, lıterarıa y teologıca La ıntroduccıon a los evangelıos es sencılla y no entra en grandes problemas) A George / P Grelot, *Introduccıon crítıca al NT,* t I (Barcelona 1983) (la ıntroduccıon a los sınoptıcos esta realızada por Leon Dufour, es extensa abre algunas perspectıvas mas alla de los metodos hıstorıco-crıtıcos, mantıene, en general, posturas eclectıcas) J Auneau y otros, *Evangelıos Sınoptıcos y Hechos de los Apostoles* (Madrıd 1983) (la ıntroduccıon esta realızada por Gourgues y Charpentıer, es clara, se mantıene en la lınea de los metodos hıstorıco-crıtıcos, sın entrar en dıscusıones nı abrır perspectıvas)

– Es ımportante conocer los metodos exegetıcos aplıcados a los sınop tıcos Las breves ındıcacıones realızadas en el texto pueden amplıarse con tres obras H Zımmermann, *Los métodos hıstórıco-crıtıcos en el NT* (Ma drıd 1969) (buena y clara Como su tıtulo ındıca, se lımıta a los metodos hıstorıco crıtıcos En sucesıvas edıcıones alemanas de este lıbro, el autor ha ıntegrado dıversos metodos sıncronıcos) W Egger, *Lecturas del Nuevo Testamento* (Estella 1990) (sumamente recomendable, presenta el metodo

diacrónico y el sincrónico, con sus diversos pasos; propugna una complementariedad de métodos; muy claro). W. Stenger, *Los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1990) (integra el método diacrónico y el sincrónico. Varios ejemplos tomados de los evangelios sinópticos). También se debe citar J. Delorme, *De los evangelios a Jesús* (Bilbao 1973) (una introducción sencilla, muy pedagógica y con varios ejemplos de lectura). Sobre los métodos versa el capítulo XIII de IEB 2.

– De los clásicos de la Escuela de la Historia de las Formas está traducido en castellano M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas* (Valencia 1984). De la escuela escandinava, B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (Santander 1979) (es un libro breve, interesante, en que, tras las críticas recibidas por obras anteriores, el autor expone su pensamiento con gran madurez; es un contrapunto necesario a la obra citada de Dibelius).

– Dos obras realizan la introducción a los evangelios con la preocupación de asegurar su historicidad; responden más a una preocupación de teología fundamental de orientación apologética que a un interés por introducir a los textos y su lectura. J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1971); R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios* (Salamanca 1982).

– P. Grelot es un escriturista francés de mucha experiencia, sólidos conocimientos y muy equilibrado, que ha reaccionado contra ciertas tendencias de aire fundamentalista que se han suscitado recientemente en Francia. Con este motivo ha escrito dos obras, traducidas al castellano, en las que se esfuerza por aceptar los métodos histórico-críticos haciendo ver su fecundidad religiosa y pastoral. Descubre en la evolución de la tradición una intención creyente y muestra también cómo una exégesis auténtica tiene que explicitar la intencionalidad religiosa, que anima intrínsecamente a los textos. *Las palabras de Jesucristo* (Barcelona 1988); *Los evangelios y la historia* (Barcelona 1987) (el primero de los libros citados se fija en la palabras de Jesús y el segundo en la materia narrativa; ambos hacen una serie de reflexiones sobre qué es la exégesis de los evangelios y sobre la relación de la tradición evangélica y la historia). Del mismo autor: *Los evangelios. Origen, fechas, historicidad* (Cuaderno Bíblico 45) (Estella 1984) (presentación breve, pero muy buena, de la naturaleza de los evangelios, sobre todo por lo que respecta a su relación con la historia).

Parte segunda
EVANGELIO SEGUN SAN MARCOS

por

Antonio Rodríguez Carmona

En general hoy día se suele considerar a Mc como el más antiguo de los cuatro evangelios y, de una u otra forma, como una obra que ha sido utilizada como fuente por Mt y Lc. Por ello metodológicamente el estudio de los evangelios sinópticos debe comenzar por esta obra, que ha sido un poco la cenicienta en el aprecio y estudio por parte de la Iglesia, al principio olvidado y postergado y, a partir del s.XVIII hasta nuestros días, elevado al rango de obra clave para el estudio de los evangelios.

Esta introducción se desarrolla en tres pasos. El *primero (Capítulo III)* examina los diversos aspectos de carácter literario (lengua, estilo, estructura, género literario), el *segundo (Capítulo IV)* estudia el contenido teológico, finalmente el *tercero (Capítulo V)* se dedica al origen de la obra (autor, destinatarios, fuentes, finalidad), ofreciendo al final una panorámica sobre la historia de la investigación, pistas para iniciarse en la exégesis y una bibliografía general.

Capítulo III
DIMENSION LITERARIA

La lectura seria de un texto que nos es familiar, como en este caso un evangelio, exige un esfuerzo de distanciamiento crítico, analizando primero sus características literarias y después los grandes temas que contiene. Este apartado está dedicado a lo primero. Comienza planteando el problema de su fiabilidad textual (crítica textual) y continúa analizando el contenido, estilo y la forma cómo están agrupados los materiales. Termina estudiando la estructura general de la obra y su género literario. Todo esto permitirá una primera lectura de la obra como unidad literaria.

I. EL TEXTO

1. Crítica textual

El Evangelio según Marcos fue escrito originariamente en griego y, según las conclusiones de la crítica textual, su texto primitivo ha llegado hasta nosotros de forma completa y sustancialmente buena, atestiguado en papiros, manuscritos, traducciones, leccionarios y testimonios de escritores eclesiásticos que se remontan hasta comienzos del s.III (cf. el papiro 45, del primer tercio del s.III, que sólo contiene fragmentos y los mss Sinaítico y Vaticano, ambos del s.IV, que lo contienen completo).

Consta de 16 capítulos (1,1-16,8), con un apéndice (16,9-20), añadido en época muy temprana, pues ya hay indicios de su existencia hacia el 150. Los versículos 7,16; 9,44.46; 11,26; 15,28 tampoco pertenecen a la obra primitiva y, por ello, no son auténticos.

2 *Contenido*

La obra tiene caracter narrativo y trata de las obras y predicacion de Jesus de Nazaret Despues de una breve introduccion, en la que presenta a Juan Bautista, el bautismo de Jesus y su tentacion, el relato se centra en la actividad de Jesus en Galilea, donde se situa la mayor parte de su actuacion, despues narra brevemente el viaje a Judea y Jerusalen y de nuevo se centra en la actividad de Jesus en esta ciudad, en la que muere y se anuncia su resurreccion, terminando de forma brusca en 16,8 La narracion consta aproximadamente de unos 95 relatos con una extension entre 11 229 y 11 242 palabras, segun las diferentes divisiones y contenidos de las ediciones criticas, por lo que es el mas corto de los cuatro evangelios De hecho, el contenido de Mc grosso modo, excepto unos 50 versiculos de material propio, esta tambien narrado en Mt y Lc Los relatos por lo general son unidades narrativas completas en si mismas, de diversos tipos o «formas», como relatos biograficos de diverso genero, teofanias, relatos de milagros, paradigmas, parabolas y otras enseñanzas, unidos la mayor parte de las veces por la conjuncion copulativa *kai* (y), raras veces por *de* (pero, y), y alguna que otra vez por otros recursos literarios, especialmente por sumarios-anuncio, que introducen de forma general lo que se va a narrar Da la impresion de un conjunto de relatos que han sido acuñados y han circulado independientemente, y que despues han sido integrados en esta obra por medio de los procedimientos literarios reseñados Lo veremos con mas detalle, estudiando a continuacion la lengua, estilo y las diversas maneras de agrupar los relatos

3. *Lengua y estilo* [1]

La obra esta escrita en griego popular *koine*, con influencia semita, caracteristica propia de los paises semitas bilingues de Oriente, como

[1] Para el griego y el estilo especifico de Mc cf P Dschulnigg, *Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums Eigentumlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung fur die Redaktionskritik* (Stuttgart 1986), J Ch Doudna, *The Greek of the Gospel of Mark* (Filadelfia 1961), J C Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford 1898, ²1909), G D Kilpatrick, varios articulos en JThS 42 (1941) 181-186, 44 (1943) 24-36, 46 (1945) 191s, JThS NS 9 (1958) 81-86, 11 (1960) 338-340, 17 (1966) 67-69, F Neirynck, *Duality in Mark Contributions to the Study of the Markan Redaktion* (Lovaina 1972, reedicion 1989), N R Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Filadelfia 1978), E J Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (Cambridge 1978), D Rhoad / D Michie, *Mark as Story An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Filadelfia 1982), V K Robbins, *Jesus the Teacher A socio-rhetorical interpretation of Mark* (Filadelfia 1984), W Telford, *The Interpretation of Mark Introductory Essay* (Filadelfia 1985), C H Turner, *Marcan Usage Notes, Critical and Exegetical, on the Second Gospel* JTS 25 (1923/24) 377-386, 26 (1924/25) 12-20 145-156 225-240 337-346 27 (1925/26) 58-62, 28 (1926/27) 9-30 349-362, 29 (1927/28) 275-289 346-361, N Turner, *A Grammar of New Testament by James Hope Moulton*, III *(Syntax)* y IV *(Style)* (Edimburgo 1963 y 1976), cf ademas

Siria-Palestina y Egipto. Se caracteriza estilísticamente por el uso poco cuidado del vocabulario, por la libertad en el empleo de la sintaxis y por la viveza y realismo de sus relatos que, a pesar de todas las incorrecciones gramaticales, desde el primer momento captan la atencion del lector

a) El *vocabulario* [2] esta compuesto de 1 345 palabras, de las que 60 son nombres propios y 79 son *hapax*, es decir, unicas en el NT [3] Con este vocabulario, el autor compone una obra de 11 242 palabras, siendo la proporcion media de vocabulario mas rica que la de los otros evangelios (11 242 1345 = 8,35) Sin embargo es irregular en el uso, cf los datos siguientes

– atribuye distintos sentidos a una misma palabra, como mirar *(periblepo)*, que emplea en tres sentidos diferentes mirar en torno con indignacion (3,5), o llamando la atencion de los oyentes (3,34, 10,23), o buscando, examinando (5,32, 9,8, 11, 11),

– repite constantemente una serie de palabras, como tener (*ekhō*, 69x), uno (*heîs*, 38x), de nuevo (*palin*, 28x) hasta el punto de que a veces se convierten en muletillas y pierden su sentido propio, como el adverbio en seguida (*euthys*, 62x), el verbo comenzar (*arkhō, 27x)*, el adjetivo mucho (*polys*, 60x) [4],

– usa una serie de diminutivos de caracter popular, como hijita (*thygatrion*, 5,23, 7,25), niñita (*korasion*, 5,41 42, 6,22 28), cachorrillo (*kynarion*, 7,27s), migaja (*psykhion*, 7,28), pececillo (*ikhthydion*, 8,7), orejita (*ōtarion*, 14,47),

– emplea palabras estilisticamente vulgares, como camastro (*krábbatos*, 2,11), ciudades-de alrededor (*komopoleis*, 1,38), con gran-insistencia (*ekperissōs*, 14,31),

– contiene semitismos, especialmente arameismos [5], la mayoria relacionados con la topografia, onomástica e instituciones de Israel, como *thalassa* con el sentido de lago, *oros* con el sentido del arameo *tour*, monte o campo abierto en contraposicion a ciudad, *Barabbas, Bartholomaios, Bartimaios, Thomas, Satanas, Bethsaida, Gennesaret, Golgotha, Kafarnaoum, Paskha, sabbato*,

The Unique Character of Biblical Greek VT 5 (1955) 208-213, J Sundwall, *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums*, en Acta Academiae Aboensis, Humaniora IX (Abo 1934) 1-86, M Zerwick, *Untersuchungen zum Markus-Stil Ein Beitrag zur stilistischen Durcharbeitung des Neuens Testaments* (Roma 1937) En III, 3 (Cuestiones abiertas) puede verse un analisis historico-critico de esta bibliografia

[2] R Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zurich Francfort/M 1958) 164

[3] De estos 78 hapax, 41 estan atestiguados en los LXX y 7 son hapax en la propia obra

[4] Cf Mt 18 305 1 691 = 10,82 Lc 19 404 2 055 = 9,44, Jn 15 240 1 011 = 15,07, pero cf Heb 4 951 1 038 =4,76

[5] Cf lista de 21 palabras arameas en H P Ruger, *Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium*, en H Cancik (ed), *Markus Philologie* (Tubinga 1984) 73-84

– emplea igualmente algunos latinismos, provenientes del lenguaje tecnico militar, comercial y juridico, como *denarion*, denario, *kensos*, censo, *kentyríon*, centurion, *legion*, legion, *modios*, celemin, *xestes*, extranjero, *spekoulator*, centinela, *fragelloun*, azotar, en dos ocasiones, las palabras latinas se usan para explicar otras griegas dos *lepta*, que es un *kodrantes* (12,42), el interior del palacio, que es el *praitorion* (15,16),

– finalmente hay que notar el empleo de 46 palabras propias del lenguaje cristiano, entre ellas *keryssein*, proclamar, *mystērion*, misterio, *ho logos* (en sentido absoluto), la palabra, *euaggelion*, evangelio, *hoi dōdeka*, los Doce

b) La *sintaxis* es la propia del lenguaje popular, poco trabajado estilisticamente Predomina la parataxis y es pobre el uso de conjunciones, siendo frecuente el asindeton u omision de la conjuncion en la construccion de una clausula, con frecuencia emplea el plural impersonal o el abstracto «gente» como sujeto del verbo, el anacoluto o frase incompleta, las formas perifrasticas del verbo, la union de dos o mas participios, la doble negacion, el uso bastante correcto de las preposiciones, etc

c) En cuanto a la presencia de *semitismos* [6], hay acuerdo en que los emplea, pero se discute el alcance de este fenomeno (¿solo vocabulario y fraseologia o tambien la sintaxis?) y el origen (¿traduccion de fuente semita?, ¿arameismos, hebraismos, influencia o imitacion del AT griego?,¿influjo de la lengua materna semita del autor?, ¿griego eclesial judaizante o jerga de la comunidad cristiana?) Se suelen considerar semitismos la tautologia o repeticion, la parataxis, el asindeton, la colocacion del verbo al comiezo de la oracion, el uso irregular del articulo determinado, el uso del cardinal por el ordinal, el uso del numeral *heis*, uno, o del sustantivo *anthropos*, hombre, en lugar del indefinido *tis*, el uso de la perifrastica, el plural impersonal, el casus pendens seguido de pronombre redundante Hay que tener en cuenta que estos semitismos, en su mayor parte arameismos, no lo son en sentido absoluto, pues muchos de ellos estan atestiguados tambien en la *koine*, el caracter semitico reside en la frecuencia con que aparecen en Mc

d) El *estilo* es popular y vivo, propio de la lengua hablada, que, a pesar de las incorrecciones gramaticales, sabe mantener el interes, como consecuencia del empleo de una serie de recursos que imprimen a la narracion un buen ritmo, como el uso frecuente del presente historico (151x) y del estilo directo, lo cual, junto a la multiplicacion de participios (cf 5,25s), sirve para visualizar y hacer presente la accion ante el lector

[6] Sobre los semitismos en Mc cf M Borrows, *Mark s Transitions and the Translation Hypotesis* JBL 48 (1929) 117-123 E C Maloney *Semitic Interference in Markan Syntax* (Chico California 1981) M Raiser *Syntax und Stil des Markusevangeliums* (Tubinga 1984) C Tresmontant, *Le Christ hebreu la langue et l age des evangiles* (Paris 1983) J Carmignac, *La naissance des evangiles synoptiques* (Paris 1984), cf respuesta de P Grelot *L origine des evangiles Controverse avec J Carmignac* (Paris 1986)

Por otra parte, subraya las ideas por medio del casus pendens (cf 6,16), los pleonasmos, la repeticion de la misma frase por los diversos interlocutores (cf 2,5 7 9 10), los sinonimos en palabras y frases, la repeticion de palabras o palabras de la misma raiz, la doble negacion (cf 5,3), la doble pregunta (cf 1,24) Igualmente las clausulas explicativas (cf 5,42b), la presentacion de detalles (cf 5,43b) y de sentimientos de los personajes (cf 3,4s) sirven para mantener vivo el interes y conseguir descripciones concretas Todo esto sugiere que estamos ante una obra escrita, no tanto para ser leida, cuanto para ser oida En los relatos se usa a veces la inclusion o relato enmarcado por la misma idea que se repite al principio y al final (13,35 37), otras veces una pregunta retorica como introduccion, un coro como conclusion, la division ternaria del relato (14,32 42, 14,66-72)

e) *Agrupaciones* La obra esta estructurada en pequeñas escenas, unidades generalmente completas en si mismas, que se van sucediendo una tras otra Estas escenas estan unidas en conjuntos, en general de forma vaga e imprecisa desde un punto de vista cronologico y topografico, pues lo mas frecuente es unir las escenas con «y», «y en seguida», y+verbo de movimiento (cf entra[n], sale[n], llega[n]), «y de nuevo», palabras que a menudo van unidas a cambio de lugar y entrada de nuevas personas en la escena A pesar de este modo de unir, generico y poco adecuado para crear un conjunto dramatico, la obra lo consigue mediante el uso de sumarios, coros, escenas de reacciones, relatos conclusivos, anuncios pro feticos, agrupaciones ternarias y algunos temas teologicos, como el de la revelacion de Jesus y las reacciones de sus oyentes Por medio de los *sumarios*, el autor anuncia el desarrollo que sigue (sumario-anuncio) o generaliza lo que acaba de contar (sumario general, 1,32-34 39, 4,33s) o sus consecuencias (1,28) Los *coros* aparecen al final de un relato, presentando la reaccion de los presentes, que es la que el autor sugiere a los oyentes (cf 1,27,2,12b, 7,37) Las *reacciones* tienen la misma funcion al final de un conjunto (3,6, 6,1-6a, 8,27-30), una modalidad de las reacciones son los *relatos conclusivos*, con los que el autor sugiere un proceso que se esta realizando (7,31-37, 8,22-26) o que debe realizarse (10,46-52), presentando para ello el relato en forma alegorica Los *anuncios* (8,31, 9,30-32, 10,32-34) se refieren a la muerte y resurreccion, estructurando los capitulos 8,31 10,52

• Las agrupaciones menores se consiguen por varios de los procedimientos citados, usados solos o unidos

– agrupacion de escenas por medios cronologicos y/o topograficos cf desierto-Jordan (1,2-13), camino a Jerusalen (10,1-52, cf 10,1 17 32 46 52), un dia en Cafarnaun (1,21 38, cf 1,21 29 32 35), actividad en torno al lago (4,1-5,43, cf 4,1 35, 5,1 21),

– agrupacion por la materia y/o la forma literaria, como 2,1-3,6 (materia) y 11,27-12,37 (materia, topografia y cronologia), 4,1-34 (materia, cronologia y topografia), 13,1-37 (materia, cronologia y topografia), 14-15 (materia, cronologia y topografia),

– la agrupacion ternaria es frecuente cf la introduccion (1,1-13), tres

dias antes de la pasion con tres idas a Betania (11-13), tres disputas en Jerusalen con tres grupos (11,27-12 27), seguidas de tres enseñanzas (12,28-44), tres dias de pasion (14-15), tres veces el tema abandono-traicion en torno a la Ultima Cena (14,17-31), tres veces el tema templo-Hijo durante la pasion (14,58 61s, 15,29 38s), esquema horario ternario (15,25 33 34), burlas de tres grupos (15,29-32), tres alusiones a las mujeres (15,40 47, 16,1), cf tambien tres revelaciones a un grupo de tres discipulos (5 37, 9,2, 14,33),

– agrupacion por palabras-corchete (cf 9,33 50, cf ademas topografia),

– agrupacion introducida por un sumario-anuncio (cf 1,39, que introduce 1,40 45, 10,1, que introduce las ensenanzas del camino a Jerusalen),

– construccion quiastica o secuencia a+b+b'+a' (cf 3,20-35),

– inclusion o secuencia a+b+a' (cf 5,21-43, 11,12-25),

– secuencia «en publico – en privado (en casa)» (4,1-34, cf 4,10 26 33s, 7,1-23, cf 7,1 14 17, 9,14-29, cf 9,14 28, 10,2-12, cf 12,2 12, 10,17-31, cf 10,17 24, 13,1-37, cf 13,1 3)

• Las agrupaciones mayores estan estructuradas con procedimientos similares

– desde un punto de vista geografico aparecen dos bloques Galilea (1,14-9,50) y Jerusalen (11-16),

– desde un punto de vista cronologico solo esta estructurada esta ultima agrupacion (11 16), aunque de modo imperfecto, ya que no se puede seguir la secuencia de todos los acontecimientos (cf 11,1 12 19 20, 14,1 12 17, 15,1 25 33 42, 16,1),

– los sumarios anuncio son importantes, ya que por ellos se consiguen grandes agrupaciones (cf 1,1 Jesus Mesias e Hijo de Dios), que da unidad a toda la obra (cf 8,29 Mesias, 15,39 Hijo de Dios), 1,14 15, que anuncia y prepara el conjunto 1,16ss, 3,7-12 introduce 3,13ss, 6,6b introduce 6,7ss,

– igualmente los tres anuncios de la muerte y resurreccion (8,31, 9,30 32, 10,32-34), seguidos de secuencias de contenido etico, estructuran la agrupacion mayor (8,30-10,52),

– la agrupacion ternaria aparece en la agrupacion anteriormente citada (8,30-10,52) y en 1,14-8,30 (tres veces la secuencia sumario + escena de discipulado + materiales varios + escena de reaccion 1,14 3,6, 3,7-6,6a, 6,6b-8,30),

– finalmente es importante la funcion de algunos temas, especialmente el de la revelacion de Jesus y el de las reacciones ante el Con relacion al primero, cf 1,1 (Mesias e Hijo de Dios), 1,11 (Hijo), 1,24 (Santo de Dios), 3,11 (Hijo de Dios), 5,7 (Hijo del Altisimo), 8,29 (Mesias), 9,7 (Hijo), 14,61-62 (Mesias, Hijo del Bendito), 15,39 (Hijo de Dios) En cuanto a las reacciones que dan unidad a algunas agrupaciones, cf el tema de la reaccion de los escribas fariseos, que agrupa los relatos de 2,1-3,6, la reaccion del pueblo, que esta presente en los de 3,20-6,6a, la reaccion de los discipulos, que lo esta en 6,7-8,30 y en 8,31-16,8

II ESTRUCTURA LITERARIA

El contenido de Mc no solo esta agrupado en unidades menores y mayores, todo el conjunto forma una unidad bien estructurada, que ahora vamos intentar descubrir, fundamentandola en criterios literarios objetivos, para evitar los subjetivismos tan frecuentes en este tipo de cuestiones [7] Los criterios objetivos que mejor explican la disposicion general y particular de todo el material son los recursos literarios analizados arriba, de que se sirve Mc para crear un conjunto vivo, especialmente los sumarios, las reacciones y los anuncios Junto a ellos, la topografia y la cronologia, que empleados solos no son criterios validos para descubrir y explicar suficientemente toda la estructura, juegan un papel complementario y se explican adecuadamente

1 Division general

La obra comienza con un sumario-anuncio (1,1) que, a modo de tesis, anuncia lo que pretende desarrollar Evangelio es Jesus, Mesias e Hijo de Dios Estos dos titulos vuelven a aparecer en escenas de confesion, en que se proclama a Jesus como Mesias (8,27-30) e Hijo de Dios (15,39) Estas dos escenas, pues, dividen todo el conjunto en dos grandes partes, una orientada al mesianismo (1,1-8,30) y otra a la filiacion divina de Jesus (8,31-16,8) El contenido confirma esta division, pues la primera parte esta dominada por los temas Mesias y Reino de Dios y la segunda por el tema de la pasion y muerte Igualmente se confirma y especifica a la luz de otros criterios literarios y topograficos desde un punto de vista geografico, la primera parte, mas en concreto desde 1,14 a 8,30, esta centrada en Galilea, y la segunda esta orientada a Jerusalen

[7] Cf D Blatherwick *The Markan Silhouette* NTS 17 (1970/71) 184 192 R Butterworth *The composition of Mark 1-12* HeythJ 13 (1972) 5 25 C H Dodd *The Framework of the Gospel Narrative* ExpTim 43 (1931/32) 396 400 Ch E Faw *The Outline of Mark* The Journal of Bible and Religion 24 (1956) 72-82 25 (1957) 19-23 I de la Potterie *De compositione Evangelii Marci* VD 44 (1966) 135 141 R Lafontaine / P Mourlon Beernaert *Essai sur la structure de Mc 8 27 9 13* RechSR 57 (1969) 543 561 J Radermakers *L evangile de Marc Structure et théologie* en M Sabbe (ed) *L Evangile selon Marc* (Gembloux 1974) 221 239 H Riesenfeld *Tradition und Redaktion im Markusevangelium* en *Neutestamentliche Studien fur R Bultmann* (Berlin [2]1957) 157 164 *On the Composition of the Gospel of Mark* en *The Gospel Tradition* (Oxford 1970) 51 74 J F Rivera *Una estructura en la redacción de Marcos* RBibArg 29 (1967) 1 21 S H Smith *The Literary Structure of Mark 11 1 12 40* NT 31 (1989) 104 124 R Trevijano *El plan del Evangelio de san Marcos* «Burgense» 14 (1973) 1 32

primero se sitúa la acción por Galilea y Judea, camino de Jerusalén, y después en Jerusalén. En cuanto a los versículos 1,1-13, aparecen encabezados por la palabra *arkhe,* principio, y los tres relatos pueden considerarse prólogo o tríptico introductorio.

2. *Subdivisiones*

Desde un punto de vista literario, en la primera parte se encuentra la triple repetición de una secuencia compuesta de sumario-anuncio, seguido de una escena de discípulado; siguen escenas variadas y se termina con una reacción:

sumario	+	*discípulos*	+	*desarrollo*	+	*reacción*
1,14-15	+	1,16-20	+	1,21-3,5	+	3,6
3,7-12	+	3,13-19	+	3,20-5,43	+	6,1-6a
6,6b	+	6,7-13	+	6,14-8,26	+	8,27-30

Las reacciones están relacionadas con los tres grandes grupos interlocutores de Jesús, dirigentes, pueblo y discípulos, que son por otra parte los interlocutores más mencionados en cada una de las secuencias correspondientes. Según todo esto, la primera parte se puede subdividir en 1,1-13; 1,14-3,6; 3,7-6,6a; 6,6b-8,30.

En cuanto a la segunda parte, puede subdividirse a la luz de criterios literarios, topográficos-cronológicos y de contenido. En primer lugar aparecen los tres anuncios de la muerte y resurrección, seguidos de una serie de enseñanzas; todos ellos tienen lugar por Galilea-Judea, camino de Jerusalén (8,31-10,52; cf. alusiones al camino: 9,33; 10,52; cf. 8,27); a continuación se pueden descubrir dos agrupaciones con unidad geográfico-cronológica, ambas en Jerusalén, una que narra lo que sucedió antes de la pasión durante tres días (11-13) y otra que narra la pasión, muerte y resurrección (14,1-16,8).

3. *Estructura general*

A la luz de los datos expuestos, la estructura general de la obra es la siguiente:

1) *Introducción* (1,1-13) =
– tesis: Evangelio es Jesús, Mesías, Hijo de Dios (1,1).
– «comienzo» o tríptico introductorio (1,2-13).

2) *1ª parte:* Evangelio es Jesús en cuanto que es el Mesías que proclama el Reino de Dios (1,14-8,30) =

– 1ª sección: Actuación de Jesús y respuesta de los fariseos (1,14-3,6);

– 2ª sección: Actuación de Jesús y respuesta del pueblo (3,7-6,6a);

– 3ª sección: Actuación de Jesús y respuesta de los discípulos (6,6b-8,30).

3) *2ª parte:* Evangelio es Jesús en cuanto que es Hijo de Dios, que muere y resucita (8,31-16,8) =

– 1ª sección: Caminando por Galilea y Judea, Jesús se dirige a Jerusalén, anunciando su muerte y resurrección (8,31-10,52);

– 2ª sección: Actividad de Jesús en Jerusalén antes de la pasión (11-13);

– 3ª sección: Pasión, muerte y proclamación de la resurrección en Jerusalén (14,1-16,8).

4. *Posible estructura detallada*

A la luz de los criterios literarios, geográficos-cronológicos y teológicos, se puede concretar la estructura general con las siguientes subdivisiones:

1ª parte

• La 1ª sección (1,14-3,6) está compuesta de:

– sumario-anuncio sobre Jesús: proclama el Reino en Galilea (1,14s);

– relato sobre los discípulos: primeras vocaciones (1,16-20);

– agrupación de tipo geográfico: actuación de Jesús en Galilea (1,21-45).

Se subdivide con criterio geográfico y cronológico:

* «Un día en Cafarnaún» (1,21-38).

* Por el resto de Galilea (1,39-45) =

– sumario sobre esta actividad (1,39);

– una curación que sirve de transición (1,40-45);

– agrupación de tipo temático: 5 discusiones de Jesús con escribas y fariseos (2,1-3,5);

– conclusión: los fariseos se conciertan con los herodianos para perder a Jesús (3,6).

• La 2ª sección (3,7-6.6a) está compuesta de

– sumario-anuncio en que se presenta a Jesús rodeado por el pueblo (3,7-12);

– relato sobre los discípulos: elección de los Doce (3,13-19);

– agrupacion quiastica familia (a) y escribas jerosolimitanos (b) se oponen a Jesus, este responde a escribas (b') y a familia (a') (3,20s 22 23-30 31-35),

– agrupacion de tipo topografico y cronologico actividad en torno al lago de Galilea (4,1-5,43) =

proclama el Reino en parabolas durante el dia (4,1-34) Este discurso a su vez esta estructurado segun el esquema «en publico (4,1-9 26-32) en privado» (4,10-24), como explicitamente se declara al final (4,33s),

signos en el lago y en ambas orillas, a partir del atardecer (4,35-5,43),

– conclusion los nazaretanos se escandalizan de Jesus (6,1-6a)

• La 3ª seccion (6,6b-8,30) esta compuesta de

– sumario-anuncio en que se presenta a Jesus como misionero itinerante (6,6b),

– relato sobre los discipulos los Doce son enviados en mision (6,7-13),

– agrupacion tematica en torno a Herodes su opinion sobre Jesus y relato de la muerte de Juan (6,14-29),

– seccion del pan (6,30-8,26) agrupacion tradicional en torno a los temas del pan y de la reaccion de los discipulos Consta de dos desarrollos, cada uno de ellos con la secuencia signo del pan travesia del lago – discusion antifarisea – incomprension de los discipulos, curacion progresiva como conclusion =

* primer desarrollo (6,30-7,37) la secuencia esta agrupada primero con criterio geografico (otro lado del lago signo del pan –en el lago cristofania– este lado del lago curaciones en Genesaret cf 6,30-44 45-52 53-56), despues con el esquema «en publico – en privado, en casa» (discusion antifarisea sobre la pureza 7,1-16 17-23) y de nuevo con criterio geografico (region de Tiro curacion de la sirofenicia – al regresar curacion progresiva del sordomudo cf 7,24-30 31-37),

segundo desarrollo (8,1-26) la secuencia esta agrupada con criterio geografico desierto (signo del pan), llegan en barca a la region de Dalmanuta (discusion antifarisea), embarcan al otro lado del lago (fermento de fariseos y Herodes), llegan a Betsaida (curacion progresiva del ciego) cf 8,1-10 11-13 14-21 22 26,

– conclusion los discipulos reconocen a Jesus como Mesias (8,27-30)

Muchos autores colocan esta pericopa como comienzo de la parte siguiente Realmente esta intimamente unida a 8,31-33 y ambas forman el quicio de toda la obra, ya que 1,14-8,26 es un desarrollo de 8,27 30 (Mesias) y 8,34-16,8 de 8,31-33 (Mesias que muere y resucita) La division propuesta aqui se funda en el hecho de que la confesion de Pedro responde al primer titulo presentado en el titulo de la obra (1,1, cf 15,39, que responde al segundo) y en que Mc presenta 8,31 como comienzo de una nueva enseñanza

Con relacion a la 2ª parte

• La 1ª seccion (8,31-10,52) esta compuesta de

– primer anuncio de la muerte y resurreccion, seguido de la incomprension de Pedro (8,31-33),

– agrupacion de enseñanzas con criterio topografico y cronologico (8,34-9,29) cf 8,34-9,1 + seis dias despues en un monte alto (9,2-13) + al bajar (9,14-29) Esta ultima pericopa esta estructurada segun el esquema «en publico (9,14-27) en privado / en casa» (9,28s),

– segundo anuncio de la muerte y resurreccion, seguido de la incomprension de los discipulos (9,30-32),

– ensenanzas agrupadas con palabras corchete (cf niño pequeno-en mi nombre escandalizar-sal) y localizadas en Cafarnaun, en casa, en el viaje hacia Jerusalen (9,33-50),

– sumario-anuncio (10,1) que da unidad a los tres relatos siguientes, presentandolos como ensenanzas al pueblo y discipulos en los confines de Judea, al otro lado del Jordan, camino de Jerusalen,

– agrupacion de tres relatos (10,2-31), el primero de los cuales sigue el esquema «en publico (10,2-9) - en privado / en casa» (10,10-12),

– tercer anuncio de la muerte y resurreccion (10 32-34),

– pericopa unida con «y se acercan» (10,35-45),

– pericopa relacionada con el contexto con procedimiento topografico llegan a Jerico (10,66-52), al final se alude al camino

• En la 2ª seccion (11-13), todo el conjunto esta unido topografica (Betania, camino, Jerusalen, Templo) y cronologicamente actividad durante tres dias

– primer dia (11,1 11) Betania, camino, Jerusalen, Templo, Betania, al atardecer,

– segundo dia (11,12-19) Betania, camino, Jerusalen, Templo, salen de la ciudad, al atardecer,

– tercer dia (11,20-13,37) de mañana, camino, Jerusalen, Templo, Monte de los Olivos Estos distintos lugares dan unidad a diversas agrupa ciones

* en el camino higuera seca, enseñanzas sobre la fe y la oracion (11,20 25)
* Templo
  – tres discusiones (con el sanedrin 11,27-12,12, con los fariseos herodianos 12,13-16, con los saduceos 12,18-27),
  – tres enseñanzas (12,28-34 35-40 41-44)
  – al salir del Templo, anuncia su destruccion (13,1s)
* en el Monte de los Olivos discurso escatologico (13,3 37)

• Finalmente, la 3ª seccion (14,1-16,8) forma una unidad en la que los diversos relatos estan intimamente unidos por medios topograficos (Jerusalen, Betania, Ciudad, hacia el Huerto de los Olivos, en el Huerto, casa del

Pontífice, abajo en el palacio, residencia de Pilato, en el interior del mismo, fuera, Gólgota, sepulcro), cronológicos (dos días antes de la pascua y los ázimos, primer día de los ázimos, al atardecer, de noche, al amanecer, hora tercia, sexta, nona, al atardecer-parasceve, muy temprano el primer día de la semana), con agrupaciones ternarias (Getsemaní, negaciones de Pedro, mujeres, esquema horario, burlas, tema Templo-Hijo) y especialmente por el contenido (relato de la pasión, muerte y proclamación de la resurrección);

– preparación próxima (14,1-42): conspiración (14,1-2), unción de Betania (14,3-9), ofrecimiento de Judas (14,10-11), Ultima Cena: preparación, anuncio de la traición, Eucaristía, anuncio de abandono (14,12-16.17-21.22-26.27-31), Getsemaní (14,32-42);

– pasión y muerte (14,43-15,47):

* detención (14,43-52);

* proceso judío: introducción (14,53s), sesión nocturna del sanedrín (14,55-64), burlas (14,65), negaciones de Pedro (14,66-72), sesión diurna (15,1);

* proceso romano: interrogatorio de Pilato (15,2-5), Jesús y Barrabás (15,6-15);

* suplicio y muerte (15,16-41);

* sepultura (15,42-47);

– proclamación de la resurrección e invitación a ir a Galilea (16,1-8).

5. *Sentido del conjunto*

A la luz de la estructura anterior, todo el conjunto tiene una trama y un sentido global coherente:

a) *Introducción*, preparando al lector (1,1-13). La obra pretende mostrar que Evangelio es Jesús, Mesías e Hijo de Dios (1,1). Comienza con un prólogo, un tríptico introductorio, en el que se presentan unas premisas para poder comprender la obra (1,1-13): Juan Bautista y su mensaje de esperanza y conversión; Jesús, ungido con el Espíritu y vencedor de Satanás. Es el Más Fuerte que ha atado al Fuerte y le va a despojar. Todo está preparado para su acción, que es la realización de este despojo. Mc la presenta en dos grandes partes, una dedicada a mostrar el mesianismo de Jesús (1,14-8,30) y otra su filiación divina, que le lleva a asumir un mesianismo de muerte y resurrección (8,31-16,8).

b) *¿Quien es Jesús?* Desarrollo de la primera parte, dedicada a la revelación del mesianismo de Jesús y las reacciones ante él.

– *Jesús y los fariseos*. La primera sección (1,14-3,6) lo hace en función de la reacción de los escribas y fariseos. Un sumario-anuncio (1,14s) presenta genéricamente a Jesús, resumiendo su obra en Galilea: proclama que ya está comenzando el reinado de Dios. Sigue la vocación de los primeros discípulos (1,16-20), como complemento de la presentación de Jesús y como primer signo de la presencia del Reino. A continuación se desarrolla lo que significa que ha comenzado el reinado de Dios en Galilea:

la jornada en Cafarnaún (1,21-38) muestra que el Reino es presencia del profeta, que habla con autoridad, que vence a Satanás y al dolor, y que vive íntimamente unido a Dios. Comienza en la sinagoga, enseñando con autoridad y curando a un poseso, acción que provoca la admiración general y abre el interrogante ¿qué es esto? Un sumario (1,39) aplica la actividad taumatúrgica desarrollada en Cafarnaún a todas las sinagogas de Galilea e introduce el relato de la curación de un leproso (1,40-45), que evoca la resurrección de un muerto y, por ello, se presenta como el signo más grande de los realizados hasta ahora. Jesús pide silencio al curado, pero éste no obedece. La fama de Jesús se extiende por todas partes. Después de esta rápida presentación, Mc comienza a hablar de reacciones, presentando en primer lugar la de los escribas y fariseos. Lo hace con la agrupación 2,1-3,5, con la que además continúa ofreciendo signos de lo que significa la llegada del Reino: salvación total, perdón de los pecados, vocación de pecadores, presencia del Esposo. Los escribas y fariseos muestran una oposición progresiva a Jesús y le rechazan por sus actitudes dogmáticas, puritanas y legalistas. La reacción final (3,6) pone de manifiesto su decisión de acabar con él.

– *Jesús y el pueblo*. La segunda sección (3,7-6,6a) continúa el tema de la revelación de Jesús y subraya especialmente la reacción del pueblo. Comienza con un sumario (3,7-12) en que presenta a Jesús rodeado por los discípulos y el pueblo, aludiendo al seguimiento interesado de éste. En este contexto se narra la elección de los Doce, elegidos para estar con Jesús y para ser enviados (3,13-19). El desarrollo procede en tres pasos: 1) el conjunto 3,20-35 presenta la reacción negativa de los familiares de Jesús y de los escribas jerosolimitanos; 2) el discurso en parábolas (4,1-34) explica en este contexto, en que predomina la incredulidad, la razón de la fe y la incredulidad y la postura que han de tomar los discípulos ante ella; 3) finalmente los signos en torno al lago (4,35-5,43) muestran a Jesús superior a Satanás y vencedor del dolor (cf. hemorroísa) y la muerte (cf. hija de Jairo: Jesús pide silencio), y diversos tipos de reacciones: dudas de los discípulos, rechazo del pueblo geraseno y aceptación de dos personas que crecen en la fe con la ayuda de Jesús. Finalmente, el rechazo de los nazaretanos en su sinagoga tipifica el rechazo de la mayor parte del pueblo judío (6,1-6a).

– *Jesús y los discípulos*. La tercera sección (6,6b-8,30) se centra en la respuesta de los discípulos ante la revelación de Jesús. Comienza con un breve sumario-anuncio (6,6b) que presenta a Jesús como misionero itinerante. Esto justifica la siguiente perícopa sobre los discípulos, dedicada esta vez a la misión de los Doce (6,7-13). Durante ésta, Jesús y los Doce se separan. En este contexto, Marcos no narra nada ni de uno ni de otros, sino que ofrece una tradición sobre Herodes y la muerte de Juan (6,14-29), que le sirve para poner como telón de fondo de la misión las ideas de interrogante sobre Jesús y de muerte del profeta y, además, para describir a Herodes, cuyo «fermento» condenará más adelante (cf. 8,15). Siguen los dos ciclos de la «sección del pan», presentando la revelación mesiánica de

Jesús y la reacción de los discípulos. 1) El primero está centrado en los Doce: al regresar los enviados, Jesús los invita a descansar en el desierto a solas y les da una lección sobre el Buen Pastor, que enseña y alimenta al pueblo, pero los Doce no comprenden (6,30-44), por lo que tampoco entienden cuando ven venir a Jesús a su encuentro sobre el mar (6,45-52): «su corazón estaba embotado por lo de los panes» (cf. 6,52). Como contraste, aparece la fe del pueblo (6,53-56). Ante los fariseos y escribas jerosolimitanos, Jesús denuncia las tradiciones fariseas y enseña en público ante el pueblo (7,1-15) y en privado a los discípulos (7,17-23) en qué consiste la verdadera pureza, pero éstos no entienden, por lo que les regaña. Como contraste, de nuevo aparece la fe del pueblo, en este caso de una pagana sirofenicia (7,24-30). Termina este primer ciclo con la curación progresiva de un sordomudo (7,31-37: Jesús pide silencio), signo del proceso que se está operando en los discípulos, cuyos oídos poco a poco se van abriendo. 2) El segundo ciclo del pan está dirigido a todos los discípulos: Jesús da de comer a la multitud y los discípulos se muestran torpes (8,1-10). Se embarcan y vienen a la región de Dalmanuta, en la que Jesús rechaza las pretensiones de los fariseos que pedían signos especiales para creer (8,11-13). Este encuentro sirve de ocasión a Jesús para exhortar a los discípulos a evitar el fermento de los fariseos y de Herodes, pero los discípulos no comprenden, por lo que les regaña de nuevo (8,14-21). Otra curación progresiva, la de un ciego (8,22-26), sugiere de nuevo el proceso de los discípulos, que terminan confesando a Jesús como Mesías por labios de Pedro (8,27-30). Jesús les manda no decirlo a nadie.

c) *¿Cómo es el mesianismo de Jesús?* Desarrollo de la segunda parte. Jesús comienza una enseñanza nueva destinada a explicar cómo es su mesianismo: de muerte y resurrección.

– *Catequesis sobre la pasión-muerte-resurrección.* La primera sección (8,31-10,52) está jalonada por los tres anuncios de la pasión, muerte y resurrección, que están seguidos de una nota sobre la no comprensión de los discípulos y de una serie de enseñanzas éticas. Éstas son importantes, ya que con ellas ofrece Marcos una selección de las actitudes que condicionan el conocimiento del modo del mesianismo; con ello sugiere que sólo puede conocer al Mesías-que-muere-y-resucita el que acepta cordialmente estos valores y, por otra parte, que estos valores sólo tienen sentido para el que acepta la muerte y resurrección, ya que son una forma concreta de vivirlos. 1) Después del primer anuncio, rechazado por Pedro (8,31-33), Jesús invita al pueblo y a los discípulos a optar radicalmente por él, negándose a sí mismo y tomando su cruz; si alguno se avergüenza de esta enseñanza, Jesús también se avergonzará de él cuando venga en la gloria de su Padre. Es tan cierta esta venida gloriosa, que algunos de los presentes tendrán una experiencia de ella antes de morir (8,34-9,1). Efectivamente, 6 días después la tuvieron Pedro, Santiago y Juan en la transfiguración, en la que el Padre confirma el camino de Jesús (9,2-13). Jesús les manda no contar a nadie esta visión, hasta que resucite de entre los muertos, mandato que obedecen los discípulos, aunque no lo comprenden. La tradición

sobre el epiléptico (9,14-29) sugiere en este contexto que es necesaria la fe y la oración para asumir este camino. 2) El segundo anuncio e incomprensión (9,30-32) tiene lugar mientras atraviesan Galilea. Siguen dos bloques de enseñanzas: el primero (9,33-50) tiene lugar en Cafarnaún, en casa, y aunque está dirigido a todos los discípulos, Marcos destaca a los Doce, a los que Jesús exhorta al servicio, a acoger al pequeño, a no creerse con la exclusiva en el servicio del Reino, a no escandalizar a los pequeños, a aceptar la prueba, a conservar fielmente su obra, y a la paz. El segundo (10,1-31) está situado por un sumario en los confines de Judea, al otro lado del Jordán (10,1) y está dirigido a pueblo y discípulos, aunque se subraya el carácter de enseñanza a los discípulos. Consta de tres enseñanzas: en la primera (10,2-12), provocada por los fariseos y presentada con el esquema «en público - en privado / en casa», Jesús enseña la indisolubilidad del matrimonio; en la segunda (10,13-16) exhorta a los discípulos a acoger el Reino como un niño y, en la tercera (10,17-31), en el contexto de un rico que renuncia a seguirle a causa de sus riquezas, Jesús habla de la dificultad de las riquezas para entrar en el Reino y del premio que tendrán ahora y después los que lo han dejado todo por seguirle. 3) Siguen subiendo a Jerusalén y tiene lugar el tercer anuncio (10,32-34). Los discípulos van muertos de miedo; no se habla expresamente de incomprensión, pero el relato siguiente lo deja entender (10,35-45): los zebedeos piden los primeros puestos en el Reino que, según ellos, va a comenzar pronto en Jerusalén; el resto se indigna y Jesús exhorta a todos a un servicio como el suyo, consistente en dar la vida. Llegan a Jericó. Al salir, tiene lugar la curación del ciego (10,46-52), que reconoce su ceguera, clama a Jesús, recibe la vista y «le sigue por el camino»: es una invitación a los discípulos a imitarle para poder acompañar a Jesús en el camino hacia Jerusalén.

– *Prólogo de la pasión.* La segunda sección (11-13) narra la actividad de Jesús en Jerusalén durante tres días, a la vez que explica por qué le van a matar. Es una actividad importante, pues hasta ahora Jesús no ha proclamado su anuncio del Reino en la capital de Israel. 1) El primer día entra libremente y como rey manso en Jerusalén y toma posesión de su Templo (11,1-11). Por la tarde regresa a Betania. 2) El día segundo, camino de Jerusalén, maldice la higuera, gesto simbólico que explica la acción que realiza a continuación, la descalificación del Templo, corazón del judaísmo, que debía ser casa de oración para todos los pueblos y se ha convertido en cueva de ladrones. Por ello el sanedrín busca cómo perderle. Al atardecer sale de la ciudad (11,12-20). 3) El tercer día está lleno de enseñanzas. La primera tiene lugar en el camino de Jerusalén (11,20-25): al comprobar que la higuera se había secado, Jesús habla del poder de la fe y de la oración. A la luz del contexto, es una invitación a no desesperar en esta situación de imposibilidad humana, causada por la incredulidad. La segunda serie de enseñanzas tienen lugar en el Templo: primero es una polémica con miembros del sanedrín a propósito de la descalificación del Templo (11,27-33). Jesús se niega a dar razones y en la parábola de los viñadores (12,1-11) se presenta como el Hijo amado, rechazado, por lo que los sanedritas deciden acabar con él (12,12). Las discusiones con fariseos-

herodianos (12,13-17) y con saduceos (12,18-28) muestran el ambiente de acoso contra Jesús. Pero se trata de un problema no tanto doctrinal, cuanto de prejuicios religiosos, como pone de relieve el diálogo con el escriba (12,28-34), que está bastante cerca del Reino, aunque le falta profundizar en lo que dice la Escritura sobre el Hijo de David (12,35-38). Realmente las actitudes del corazón de los dirigentes están deformadas, como subraya Jesús al condenar a los escribas (12,40) y alabar la religiosidad de la viuda (12,41-44). La última enseñanza tiene lugar al salir del Templo (13,1-2), en que Jesús anuncia su destrucción, y poco más tarde, en el Monte de los Olivos ofrece una visión del futuro con el discurso escatológico (13,3-37).

– *Pasión-muerte-resurrección.* La tercera sección (14,1-16,8) ofrece el culmen de toda la obra, el relato de la pasión, muerte y de la proclamación de la resurrección, en los que Jesús revela cuál es el mesianismo que compete al Hijo de Dios. 1) Comienza el relato con la preparación próxima: después de poner de manifiesto la mala voluntad del sanedrín (14,1-2), se narra la unción de Betania (14,3-9), anuncio y anticipación de la muerte de Jesús, que éste asume libremente. Judas, «uno de los Doce» llamados a estar con él, le traiciona (14,10-11) por dinero, en contraste con la generosidad de la mujer que le ungió. Se da mucha importancia a la Cena Pascual: se narra la preparación (14,12-16) y el desarrollo: la institución de la Eucaristía (14,22-25), precedida por el anuncio de la traición de Judas (14,17-21) y seguida por el anuncio del abandono de Pedro y los demás discípulos (14,26-31), pero, después de resucitar, Jesús los precederá a Galilea. Llegan a Getsemaní (14,32-42), donde Jesús, terriblemente afectado, ora filialmente, pidiendo al Padre que pase el cáliz. Invita a Pedro, Santiago y Juan a velar y orar, para superar la prueba que se avecina, pero se duermen y no vigilan. Jesús, sólo, afronta su destino. 2) Se llega así al relato de la pasión y muerte: llega Judas, «uno de los Doce», con un tropel de siervos del sanedrín, y le detienen, mientras los discípulos huyen (14,43-52). Sólo Pedro le sigue de lejos. Llevado al palacio del Sumo Pontífice, de noche (14,53-65), el sanedrín interroga a Jesús en una sesión en la que reaparecen los dos motivos – Templo, Hijo – por los que, según se dijo en la sección anterior (cf. 11,18; 12,12), el sanedrín buscaba perderle. En este contexto, Jesús se proclama Mesías, Hijo del Bendito, rompiendo el secreto mesiánico que había mantenido y exigido hasta ahora. El sanedrín le condena por esta declaración y se burla de él. Pedro le niega tres veces, pero se acordó de las palabras de Jesús y rompió a llorar (14,66-72). Al amanecer, el sanedrín se reúne de nuevo y decide entregar Jesús a Pilato (15,1-2). Éste, después de interrogarle (15,3-5) y comprobar que se lo habían entregado por envidia, propone dejarlo libre en lugar de Barrabás (15,6-15), pero el pueblo, inspirado por los pontífices, pide la libertad de Barrabás y la crucifixión del «rey de los judíos». Pilato cede y, después de azotar a Jesús, lo entrega para que lo crucifiquen. Los soldados primero se burlan de él como rey (15,16-20) y después le crucifican en el Gólgota entre dos ladrones (15,21-28): era la hora de tercia. Las burlas (15,29-32) de los transeúntes sobre el-que-destruye-y-reedifica-el-templo y las de los pontí-

fices sobre el Mesías, Rey de Israel que no baja de la cruz, reproducen los motivos por los que condenan a Jesús, ahora en un contexto paradójico: las afirmaciones de estas personas, vistas desde la fe son verdad, pero desde la experiencia histórica son burlas. La hora de sexta es hora de tiniebla hasta la hora nona: es la hora del juicio de Dios, pero Jesús lo vive como plena soledad, sintiéndose abandonado del Padre e incomprendido por los hombres (15,33-36). Y dando una fuerte voz, expiró (15,37). Dos signos (15,37-39), en la línea de los dos motivos de la condena y las burlas, explican el alcance de la muerte: el velo del Templo se rasga, remitiendo al tema del nuevo Templo. Y el centurión, viendo cómo había muerto, exclamó: Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios (cf. 1,1): la muerte revela la filiación divina de Jesús. Lo confiesa un romano, que estaba presente. Los discípulos habían huido y no estuvieron presentes en esta revelación. Sólo estaban lejos un grupo de mujeres que le habían acompañado desde Galilea (15,40-42) y que además fueron testigos de su sepultura, realizada aquella tarde, que era parasceve, por José de Arimatea, miembro del sanedrín que esperaba el Reino de Dios (15,43-47). 3) Pasado el sábado, el primer día de la semana, al amanecer, tiene lugar la proclamación de la resurrección. El grupo de mujeres va al sepulcro para ungir el cadáver de Jesús, y un personaje celestial, ante el sepulcro vacío, proclama la resurrección de Jesús y les encarga decir a Pedro y a los discípulos que Jesús les precede a Galilea y que allí le verán. El Resucitado ofrece así una nueva oportunidad a Pedro y a los discípulos. Pero las mujeres, llenas de espanto, no dijeron nada (16,1-8). Posiblemente Mc deja conscientemente la obra incompleta, sin narrar ninguna aparición final, a pesar de que conoce la tradición de que Jesús se apareció a Pedro y a los discípulos. Con ello invitaría al lector a completar el relato con su propia experiencia personal de seguimiento a Jesús, superando el temor, yendo a Galilea, «viendo» a Jesús y dando testimonio de él. Sólo así se puede conocer a Jesús-Evangelio, que es el objetivo de esta catequesis.

6. *Género literario* [8]

El relato anterior quiere contar una historia, que acontece en Palestina, tiene como protagonista a Jesús de Nazaret y afecta a los que le rodean. Pero, como se ha indicado arriba, hay lagunas geográficas y especialmente cronológicas, por lo que no puede tratarse de una crónica ni de una biografía en el sentido moderno

[8] Sobre la problemática general, cf. lo expuesto en el cap. I, III de esta obra: Naturaleza de los evangelios sinópticos. Véase especialmente D. Dormeyer / H. Frankemölle, *Evangelium als lıterarische Gattung und als theologischer Begrıff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangelıums ın seınem Verhaltnıs zur antiken Bıographıe*, en H. Temporini / W. Haase (eds.), *Aufstıeg und Niedergang der romischen Welt*, II, 25. 2 (Berlín / Nueva York 1984) 1543-1704.

de la palabra Por otra parte, los datos estan estructurados en funcion de la tesis inicial (1,1), de las diversas respuestas y de la evolucion de los discipulos asi, por ejemplo, los fariseos aparecen desde el primer momento decididos a acabar con Jesus (3,6) Se trata, pues, de un relato al servicio de una tesis, es decir, de historia interpretada teologicamente Esta manera de presentar tiene afinidades con la historia helenista y no hay que excluir algun influjo de esta en el autor ni que de hecho los lectores griegos espontaneamente, bajo el influjo de su cultura, leyeran a Mc como una biografia, pero su verdadera fuente de inspiracion es la historia teologica del Antiguo Testamento (13), aunque esta solo explica genericamente la obra de Mc El modo concreto como se emplea aqui la historia teologica biblica esta condicionado por las fuentes de la obra, esta es el fruto final de un proceso dinamico radicado en el hecho Jesus, el kerigma y la catequesis Jesus fue un personaje historico significativo para sus discipulos, que le reconocen como Mesias, Salvador, Hijo de Dios Por ello lo proclaman en el kerigma como un hecho historico que tiene sentido, es decir, como hecho interpretado (cf 1 Cor 15,3-5) Del mismo modo lo presenta la catequesis oral y escrita, que cada vez iban creando conjuntos mayores Marcos se situa al final de este proceso, creando una catequesis narrativa en la que expone teologia por medio de tradiciones historicas sobre Jesus, ordenadas genericamente de acuerdo con unas lineas generales inspiradas en su ministerio historico (bautismo, Galilea, Judea, Jerusalen) y especificamente de acuerdo con criterios catequeticos Es asi el primer catequista cristiano que aplica el genero historia teologica a toda la tradicion de Jesus Pasando los años, se fue identificando el genero literario creado por Marcos –historia teologica aplicada a la tradicion sobre Jesus – con el contenido «Evangelio», pasando este termino a tener sentido literario Con este nuevo sentido en el s II se aplica a las obras de Mateo, Lucas y Juan, que coinciden con Marcos en el empleo del genero historia interpretada, aunque difieren en el objetivo catequetico

III CUESTIONES ABIERTAS

1 *El fınal del texto* [9]

a) *Tıpos de termınacıón* La tradıcıon manuscrıta ofrece cınco formas de termınacıon de la obra 1) fınal en 16,8 esta atestıguado prıncıpalmente por los dos grandes mss del s IV, Sınaıtıco y Vatıcano, 2) fınal largo, es decır, el texto 16,9-20 que suele aparecer en las edıcıones como apendıce esta atestıguado en A, D, C, grandes mss del s V, en la mayorıa de los restantes mss grıegos y en gran numero de versıones, es ası la lectura mas atestıguada, aunque algunos mss la ofrecen con dudas El texto es conocıdo por Ireneo (*Adv haer*, 3,10, 6), el *Dıatesseron*, *Pastor* de Hermas (102,2) y posıblemente por Justıno (*Apol* , 1,45), por lo que se puede remontar al segundo tercıo del s II, 3) final largo con el logıon de Freer Este logıon es una adıcıon al comıenzo de 16,15 y esta atestıguado solamente por el ms W, del s V , aunque es conocıda por san Jeronımo (*Adv Pelag* , 2,15) El texto dıce «Y estos (los dıscıpulos) se defendıan dıcıendo Este mundo de ınıquıdad y de ıncredulıdad esta bajo Satanas, que no permıte a los que estan bajo el yugo de los espırıtus ımpuros acoger la verdad y el poder de Dıos, por ello revela ya tu justıcıa Esto decıan a Crısto, y Crısto les respondıo Se ha cumplıdo el fin de los años del poder de Satanas, pero se avecınan otras cosas terrıbles Y yo he sıdo entregado a la muerte en favor de los que han pecado, para que se convıertan a la verdad y no pequen mas, para que hereden la glorıa espırıtual e ınmortal de la justıcıa que (esta) en el cıelo, pero », 4) final corto, que anade a 16,8 «(ellas), pues, contaron brevemente a Pedro y a los que (estaban) con el todas las cosas que se les habıan anuncıado Y despues de estas cosas, el mısmo Jesus (se les aparecıo y) envıo por medıo de ellos desde orıente a occıdente el anuncıo sagrado e ınmortal de la salvacıon eterna Amen» Solo esta atestıguado en el ms k, del s IV, aunque el texto con toda probabılıdad se remonta al s II, 5) fınal corto seguıdo de 16,9-20 o fınal largo atestıguado por los mss = (s VI/VII), 099 (s VII), 044 (s VIII/IX), L (s IX) etc

[9] Sobre el fınal de Mc puede encontrarse una buena sıntesıs en B M Metzger *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres Nueva York 1971) Ade mas son ımportantes los trabajos de K Aland *Bemerkungen zum Schluss des Markusevangelıums*, en *Neotestamentıca et Semıtıca* (Edımburgo 1969) 157 180 *Der wıedergefundene Markusschluss? Eıne methodologısche Bemerkung zur textkrıtıschen Arbeıt* ZTK 67 (1970) 3 13, *Der Schluss des Markusevangelıums* en M Sabbe (ed) *l Evangıle selon Marc* (Gembloux 1974) 435 470 Ultımamente se ha reedıtado la obra de W Burgon *The Last Twelve Verses of the Gospel accordıng to St Mark* (Londres 1871 reed Evansvılle 1959) y se han publıcado varıas obras y artıculos W R Farmer *The Last Twelve Verses of Mark* (Cambrıdge 1974) J Hug *La fınale de l Evangıle de Marc (Marc 16 9 20)* (Parıs 1978) E Lınnemann *Der (wıedergefundene) Markusschluss* ZTK 66 (1969) 255 287 W Schmıthals *Der Markusschluss, dıe Verklarungsgeschıchte und dıe Aussendung der Zwolf* ZTK 69 (1972) 379 411 G W Trompf *The Fırst Resurrectıon Appearance and the Endıng of Mark s Gospel* NTS 18 (1971/72) 308-330

b) Valor del final en 16,8. No hay consenso sobre la razón del final en 16,8 ni sobre el valor y origen de los otros finales. Los autores del *The Greek New Testament,* siguiendo los trabajos de uno de ellos, K. Aland, opinan que la terminación más antigua es 16,8 a la luz de las pruebas externas y de serias consideraciones internas, dejando abiertas tres posibilidades: 1) así quiso terminar el evangelista; 2) el evangelio no fue acabado; 3) el evangelio perdió accidentalmente la última hoja antes de que comenzase a ser copiado. Realmente la autenticidad de la terminación 16,8 está avalada por la autoridad de los mss que la testifican y por el hecho de ser lectio difficilior, que explica la aparición de las otras, ya que, al no entender los copistas el sentido del final 16,8, añadieron un texto breve o uno largo o ambos juntos para dar al final del relato un sentido más lógico. Estas adiciones probablemente ya se hicieron en el s. II, posiblemente la corta antes que la larga. Explica igualmente las reelaboraciones de Mt y Lc, que conocen y desarrollan el texto de Mc, por lo que se puede afirmar que este final es conocido en el último tercio del s. I. En cuanto a estas tres posibilidades que dejan abiertas las evidencias externas de la crítica textual, los autores se dividen hoy día: la mayor parte afirma que Mc quiso terminar así. La explicación más probable es que la obra tiene intencionadamente un final abierto, como Hechos de los Apóstoles, con la finalidad de invitar al lector a «ir a Galilea y ver» allí al Resucitado (cf. R. Pesch). Con relación a la hipótesis de la pérdida del final original, hipótesis frecuente desde el s. XVIII y hoy día defendida por K. Aland, se ha creído encontrar el final «perdido» en el apócrifo Evangelio de Pedro o en el Evangelio de Nicodemo o en Jn 20,11-18 y Mt 28,9-10 o en Mt 28,16-20. Ultimamente, E. Linnemann opina que el final se encuentra en Mt 28,16s+Mc 15,15-20; por su parte, G. W. Trompf cree que el relato primitivo de la aparición subyace al actual de la aparición a Magdalena (16,9-11).

c) *Valor de los restantes finales.* Con relación al final largo (16,9-20), aunque está muy atestiguado, no se admite su autenticidad por razones de vocabulario y estilo, diferentes al de Mc, y porque conecta mal con la escena contada en 16,1-8, ya que cambia el sujeto y el número de mujeres. Por esta misma razón es improbable que haya sido compuesto ex profeso como terminación del evangelio; es más probable que haya sido tomado de otro documento, quizás del segundo tercio del s. II, redactado en medios misioneros helenistas, con el fin de invitar a unirse al grupo de los creyentes, acogiendo la palabra cristiana del evangelio, que da la salvación al que la cree y la condenación al que la rehúsa (cf. H. Hug). Este punto de vista, que considera este final como un apéndice, es hoy día general y se fue imponiendo en un proceso paralelo al desarrollo de la crítica textual en los últimos siglos, aunque fue impugnado fuertemente en el siglo pasado por W. Burgon y en nuestros dias por W. R. Farmer, según el cual 16,9-20 es un trozo anterior a Mc y añadido por él mismo al final de su obra. Con respecto a la relación de este final con los relatos paralelos de apariciones, son muchos los autores que creen que los de este final dependen y resumen los de Jn, Lc y Mt (cf. E. Schweizer: concordia evangélica de

todos los relatos de Pascua), pero últimamente J. Hug defiende la independencia. Para este autor, la primera aparición (María Magdalena) procede de una fuente independiente de Juan, aunque éste manifiesta una forma más antigua; la segunda (Emaús) también depende posiblemente de una fuente independiente de Lucas, aunque no aporta nada a éste; la tercera (los Once) es igualmente independiente y de no menor valor que los relatos paralelos, de los que ofrece el núcleo; el redactor final añadió la alternativa salvación-condenación y la promesa de signos; finalmente, la escena de la ascensión no depende de Lucas, sino de una relectura secundaria, de tipo pastoral, del misterio de Pascua, reflejando un estadio avanzado de la tradición. Aunque este final no es auténtico, la Iglesia católica lo considera canónico, y consiguientemente inspirado y palabra de Dios (Concilio de Trento, *Decretum de canonicis Scripturis*, 8 abril 1546; cf. EB 60; 396; DV 11). De hecho contiene tradiciones apostólicas.

El tercer final, que añade al anterior el llamado logion de Freer, tampoco es auténtico, ya que el vocabulario y estilo es diferente del de Mc y tiene aire apócrifo. Posiblemente el logion se añadió en el s. II o III para suavizar la severa condena de 16,14.

No se acepta tampoco el final corto, por tener vocabulario y estilo diferente del de Mc, por su pobre atestiguación y por contradecir 16,8, ya que aquí se dice que no dijeron nada y la adición afirma que lo contaron todo. Obviamente tampoco es auténtica la terminación que une el final largo al corto.

2. *Marcos y los mss de Qumrán* [10]

En 1972, J. O'Callaghan propuso la hipótesis de que algunos papiros griegos encontrados en la cueva 7 de Qumrán contenían trozos del NT, entre ellos algunos de Mc, en concreto 7Q5 = Mc 6,52-53; 7Q6,1 = Mc 4,28; 7Q7 = Mc 12,17 y 7Q15 = Mc 6,48. La identificación era importante para el texto de Mc, pues, de ser cierta, implicaba que teníamos los restos más antiguos de este texto, datados hacia la mitad del s. I. Las opiniones de la crítica se dividieron, situándose en contra de la hipótesis M. Baillet, P. Benoit y otros, aunque no se ha logrado demostrar su falsedad ni han tenido éxito otros intentos de lectura de esos papiros. Ultimamente la defiende de nuevo con vigor C. P. Thiede. La dificultad mayor radica en la

[10] Con relación a la posible existencia de fragmentos de Mc en Qumrán, cf. J. O'Callaghan, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?:* Bib 53 (1972) 91-100; *Tres probables papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrân:* StudPap 11 (1972) 83-89; *Notas sobre 7Q tomadas en el «Rockefeller Museum» de Jerusalén:* Bib 53 (1972) 517-533; *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán* (Madrid 1974), con amplia bibliografía; C. P. Thiede, *¿El Manuscrito más antiguo de los Evangelios?* (Valencia 1989), con amplia bibliografía y estado de la cuestión; J. A Fitzmyer, *The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years:* RQum 13 (1988) 609-620, cf. 611s; H. U. Rosenbaum, *Cave 7Q5! Gegen die erneute Inanspruchname des Qumran-Fragment 7Q5 als Bruckstuck der altesten Evangelium-Hanschrift:* BZ 31 (1987) 189-205.

brevedad de los textos identificados, que siempre dejan abierta la puerta al escepticismo, especialmente ante las consecuencias que tendría la aceptación para el problema del origen y tiempo de composición de la obra.

3. *Lengua de Marcos* [11]

a) *Lengua característica* En el s XIX y en el contexto de la problemática sinóptica se desarrollan los estudios sobre la lengua de cada evangelista sinóptico, especialmente la de Mc, cuya prioridad afirmaba la hipótesis de las dos fuentes En este ambiente, en 1898 J C Hawkins escribe su *Horae Synopticae*, donde afirma la existencia de una lengua propia de cada autor sinóptico y trata de determinar sus rasgos característicos Con relación a Mc, cree que ha reelaborado sus fuentes con su propio lenguaje, estudia el fenómeno y concluye afirmando que hay 41 palabras características de Mc (cf las más características *ekthambeomai, erkhetai / erkhontai, eutheos / euthys, ho estin, periblepomai, polla, synzeteō*, también son importantes *akathartos, elegen / elegon, eisporeuomai, ekporeuomai, en tē hodō, euaggelion, krateo, palin, ferō,*) Esta obra, aunque es criticada por su limitada base para establecer la lengua de Mc, sólo los sinópticos, contiene aportaciones muy positivas y sigue siendo hoy día el punto de partida para el estudio de este tema Años más tarde aparecen una serie de artículos de C H Turner, que tratan de establecer y fundamentar las características de la lengua de Mc y que constituyen otro hito en la historia de este problema Estos estudios están enfocados bajo la óptica del problema sinóptico y de la crítica textual y, aunque enriquecen la aportación de Hawkins, adolecen del mismo defecto, la limitación de la base comparativa M Zerwick continuará esta línea, pero ampliando la base de comparación lingüística, sin limitarse al problema sinóptico, en la misma línea trabajarán con ricas aportaciones M J Lagrange, G D Kilpatrick y N Turner

R Bultmann [12] acepta la existencia de características literarias propias en la obra de Mc, pero a su juicio esto no quiere decir que pertenezcan sin más a Mc, último redactor de la obra, distingue entre tradición oral, tradición escrita y composición final a cargo de Mc-compilador, tres fases en la formación del evangelio, en las que los materiales van configurándose literariamente, de ello deduce que no hay que presuponer sin más que en la obra tenga que haber unidad de estilo y, en segundo lugar, que las

[11] Para una visión histórica del problema y para el griego bíblico en general, cf P Dschulnigg, *Sprache, Redaktion*, 1072, J O Callaghan, *Koine*, en *Enciclopedia de la Biblia*, IV, 848-852, E J Pryke, *Redactional Style*, 1-9, A P Saenz, *Griego bíblico intertestamentario Panorámica actual* «Cuadernos de Filología Clásica» 11 (1976) 123-197, E Springhetti, *Introductio Historica Grammatica in Graecitatem Novi Testamenti* (Roma 1966) 23-53, J W Voelz, *The Language of the New Testament*, en H Temporini / W Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 25 2 (Berlin / Nueva York 1984) 893-977, J Vergote, *Grec Biblique*, en DBS III, col. 1320-1369, cf además las diferentes gramáticas de griego del NT

[12] Cf *The History of the Synoptic Tradition* (^{2}1931) cap III

caracteristicas literarias encontradas pueden pertenecer a cualquiera de los tres estadios y no necesariamente al final, realmente no se pueden definir con certeza los rasgos que pertenecen al autor-compilador y los que pertenecen a estadios anteriores de la tradicion, y por ello no se puede hablar de «lengua de Mc», como si todo dependiera de el

Dos estudios linguisticos aparececidos en los años 70, el de Neirynck y el de Pryke, han intentado afrontar este problema y defender la lengua y estilo de Mc, ultimo redactor F Neirynck estudia los duplicados de diverso tipo que aparecen en Mc y afirma la unidad de estilo en toda la obra, que procede del redactor final En cuanto a E J Pryke, intenta descubrir los rasgos de la redaccion, en cuanto independientes de los de la tradicion, para ello estudia las caracteristicas sintacticas de las partes consideradas generalmente como redaccionales y por medios estadisticos establece el vocabulario redaccional Se le ha criticado el intento de separar claramente tradicion de redaccion, como si esto fuera posible, y el metodo empleado para ello Los tres amplios comentarios a Mc aparecidos al final de la decada de los 70, los de R Pesch, J Gnilka y W Schmithals, muestran la diversidad de opiniones que hay ante este problema R Pesch se situa en la linea de la Historia de las Formas Mc es un «redactor conservador» y su obra no tiene ni unidad linguistica ni se puede hablar de lengua de Mc, para J Gnilka, por el contrario, Mc es un «redactor moderado», que tiene su lengua y teologia propias, distintas de las de la tradicion, e intenta individualizarlas y separarlas, finalmente, W Schmithals se situa en una linea anterior a la Historia de las Formas, atribuye al redactor final un trabajo conservador y afirma que la fuente principal, el Documento Base, tiene unidad de estilo y su autor es el verdadero creador de la obra Ultimamente el amplio estudio linguistico de P Dschulnigg ilumina toda esta problematica y parece superar la tension tradicion-redaccion, como la planteo la Historia de las Formas Su estudio presupone que en la obra final hay rasgos que vienen de la tradicion, pero no intenta separarlos, sino que los supone asumidos por el redactor final Para descubrir las caracteristicas de la lengua de Mc se sirve de criterios estadisticos con una base muy amplia, estableciendo 270 caracteristicas y constatando que se hallan en toda la obra y tanto en la introduccion como en el interior de cada pericopa Esto le lleva a cuestionar algunas afirmaciones de la Historia de las Formas y a afirmar la unidad de estilo de toda la obra, cuyo autor ha unificado estilisticamente las diversas fuentes que ha usado El estilo final resultante no es una creacion original de Mc, pues de hecho lo comparte con otras obras y posiblemente lo aprendio en el uso de la tradicion oral, como misionero, al igual que su teologia que, aunque tiene rasgos propios, pertenece al fondo comun de la tradicion cristiana primitiva Es, pues, imposible establecer una clara separacion literaria y teologica entre tradicion y redaccion, como ponen de relieve los contradictorios resultados de los ultimos comentarios Mc de hecho asumio y realaboro sus fuentes de modo que todo lo que hay en el texto es suyo, aunque no todo sea original suyo

b) *Critica de la narracion* Otros autores, sin negar en principio la

validez de la crítica de las fuentes, se han centrado en la crítica literaria (*narrative criticism*), estudiando la obra de Mc como un todo literario homogeneo, que tiene sentido propio en sí mismo, a la luz de los recursos de la crítica literaria. Para ello estudian las características literarias del conjunto, como estilo, construcciones concentricas, quiasticas, paralelas, etc , y las características dramaticas, como el rol del narrador, el complot, los contextos y los caracteres (cf D. Rhoads / D Michie, G. Luderitz, J Dewey, R. Fowler, R Zwick y otros)[13] Entre estos estudios hay que destacar los que aplican al texto de Mc de una manera especial las tecnicas estructuralistas, como B Standaert, J. Delorme, J Radermakers y otros[14]. Estos estudios son utiles, pero tienen el peligro de caer en el subjetivismo

[13] D Rhoads / D Michie, *Mark as Story An Introduction to the Narrative of the Gospels* (Filadelfia 1982) y B van Iersel, *Reading Mark* (Edimburgo 1989) aplican a Mc los metodos criticos narrativos Han estudiado Mc a la luz de la tragedia clasica G G Bilezikian, *The Liberated Gospel* (Grand Rapids 1977), T Moșer, *Mark's Gospel A Drama?* BToday 80 (1975) 528-533, A Stock, *Literary Criticism and Mark's Mystery Play* BToday 100 (1979) 1909-1915, *Call to Discipleship A Literary Study of Mark's Gospel* (Wilmington 1982), J H Stone, *The Gospel of Mark and Oedipus the King Two Tragic Visions* «Soundings» 67 (1984) 55-69, R G Walsh, *Tragic Dimensions in Mark* BibTB 19 (1989) 94-99, R Zwick, *Montage im Markusevangelium Studium zur narrativen Organization der altesten Jesuserzahlung* (Stuttgart 1989)

G Luderitz estudia todas las tecnicas cf *Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium*, en H Cancik (ed), *Markus-Philologie* (Tubinga 1984) 165 203 D Jasper se fija en la retorica cf *St Mark's Gospel and the Interpretative Community* RelIntL 6 (1989) 173 181

El uso del quiasmo ha sido estudiado por J Dewey, *Markan Public Debate, Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mark 2 1-3 6* (Chico / CA 1980), J R Edwards, *Markan Sandwiches The Significance of Interpolation in Markan Narratives* NT 31 (1989) 193-216, R Fowler, *Loaves and Fishes The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (Chico / CA 1981), M Ph Scott, *Chiastic Structure A Key to the Interpretation of Mark's Gospel* BibTB 15 (1985) 17-26, A Stock, *Chiastic Awareness and Education in Antiquity* BibTB 14 (1984) 23-27

Han estudiado los duplicados P Rolland, *Marc, première harmonie evangelique?* RB 90 (1983) 23-79 y F Neirynck, *Duality in Mark* (Lovaina ^{2}1988) y *Les expressions doubles chez Marc et le probleme synoptique* ETL 59 (1983) 303-330, en que responde al autor anterior

[14] Han aplicado el analisis estructural a toda la obra F Kermode, *The Genesis of Secrecy* (Cambridge,Ma / Londres 1979), B van Iersel, *Locality, Structure and Meaning in Mark* LingBib 53 (1983) 45– 54, E S Malbon, *The Jesus of Mark and the Sea of Galilee* JBL 103 (1984) 363-377, *The Jewish Leaders in the Gospel of Mark A Literary Study of marcan Characterization* JBL 108 (1989) 259-281, J Radermakers, *La bonne nouvelle de Jesus selon saint Marc* (Bruselas 1974) 2 vols , B Standaert, *L'Evangile selon Marc Composition et genre litteraire* (Brujas 1978) Han hecho estudios parciales J Delorme, *L'integration des petites unites litteraires dans l'evangile de Marc du point du vue de la semiotique structurale* NTS 25 (1979) 469 491, O. Genest, *Le Christ de la Passion Perspective structurale Analyse de Marc 14,53-15,47, des paralleles bibliques et extra-bibliques* (Tournai / Montreal 1978)

si prescinden totalmente de los metodos historico-criticos, que permiten conocer las raices del escrito en la historia

IV. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

La mejor forma de conocer un texto es la lectura y relectura del mismo. Los trabajos que se sugieren a continuación tienen la finalidad de introducir en el conocimiento personal del texto, de forma que el lector pueda llegar a tener un criterio personal sobre el mismo y sobre la problemática que se ha expuesto.

1. Estudio de la geografía y cronología del texto

Siguiendo las divisiones normales en perícopas que suelen traer las ediciones del texto de Mc, anotar el lugar y el tiempo en que el autor sitúa cada relato.

2. Estudio de los modos de unir las perícopas entre sí

El estudio anterior se puede completar tomando nota de los diversos procedimientos usados para unir las perícopas, por ejemplo: 1) partículas: *y (kai), y en seguida (kai euthys), y de nuevo (kai palin), pero (de)* etc.; 2) nota cronológica, por ejemplo: *en aquellos días, al atardecer, al amanecer,* etc.; 3) nota geográfica, por ejemplo: (y pasando) *junto al mar de Galilea,* (y entran) *en Cafarnaún, y saliendo de la sinagoga,* etc.

A la luz de estos dos estudios, ¿cuántos bloques geográficos pueden distinguirse?, ¿cuántos bloques cronológicos?, ¿puede considerarse Mc una biografía en el sentido moderno de la palabra?

3. Estudio de los sumarios y anuncios

Mc usa los sumarios y anuncios para unir perícopas y bloques de materiales, y para estructurar la narración. Intentar hacer la lista de todos los sumarios y anuncios, determinando la materia que resumen o introducen.

4. Estudio de las reacciones de los discípulos, pueblo y dirigentes (escribas, fariseos, ancianos, pontífices, herodianos)

Analizar en cada una de las perícopas las diversas reacciones ante Jesús por parte de estos grupos (interrogante, admiración,

obediencia, desobediencia, fe, rechazo, escándalo, reconocimiento...). A la luz de los datos obtenidos, ¿cómo fue la reacción de cada uno de estos grupos?, ¿en qué lugares suele tener lugar?, ¿en qué capítulos de la obra se concentra especialmente la presentación de cada tipo de reacción? ¿Hay alguna relación entre estas reacciones y los sumarios estudiados anteriormente?

5. *Estudio de los títulos de Jesús*

Según 1,1, Jesús es Mesías e Hijo de Dios. Ver todos los lugares en que estos títulos vuelven a reaparecer.

6. *Estudio de las agrupaciones ternarias*

Mc agrupa con criterios geográficos, cronológicos y por medio de sumarios, anuncios, reacciones, cuyo estudio ya se ha propuesto. Intentar ahora descubrir todas las agrupaciones ternarias, determinando los bloques que forman.

7. *Estudio de la estructura*

A la luz de los estudios anteriores, ¿cómo dividiría y estructuraría la obra de Mc? ¿Qué le parece la estructura propuesta en esta obra?

8. *Estudio del género literario*

Si Vd. fuera un bibliotecario del s. II, en cuya biblioteca tiene entrada un ejemplar de Mc, ¿cómo lo clasificaría?, ¿biografía?, ¿novela histórica?, ¿historia de tesis?, ¿historia teológica?, ¿género nuevo?...

V. ORIENTACIONES BIBLIOGRAFICAS

Es muy amplia la bibliografía existente sobre esta materia. Con relación a los puntos expuestos en este capítulo, en castellano pueden leerse las introducciones de B. Rigaux (*Para una Historia de Jesús*, I), de Léon-Dufour (*Introducción crítica al NT*) y las partes introductorias de los comentarios de Taylor y Gnilka, traducidos al castellano, y el de R. Pesch, del que existe traducción italiana.

Capítulo IV
DIMENSION TEOLOGICA

Continuamos el análisis de la obra, estudiando su contenido. El análisis anterior muestra que la obra de Mc es fundamentalmente teológica, teniendo en ella la cristología un puesto central. Según el título (1,1), pretende mostrar que Jesús es el Evangelio (I), en cuanto que es el Mesías que proclama el Reino (II) e Hijo de Dios (III). En el desarrollo de la obra aparece claramente otra característica, íntimamente ligada a las anteriores: Jesús es creador del discipulado (IV), que es un grupo eminentemente cristiano. A continuación se desarrollan estos temas a la luz de toda la obra.

I. JESUS ES EL EVANGELIO [1]

Evangelizar, como concepto teológico técnico, procede de la teología de Isaías II. Jesús se lo aplicó y, siguiendo este hecho, la

[1] Cf para esta presentacion especialmente G Friedrich, *euaggelizomai,* en TWNT II, col 704-753 (traduccion italiana GLNT III, col 1023-1106), D Dormeyer / H Frankemolle, *Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20 Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhaltnis zur antiken Biographie,* en H. Temporini / W Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt,* II, 25 2 (Berlin / Nueva York 1984) 1543-1704, H Frankemolle, *Evangelium Begriff und Gattung Ein Forschungsbericht* (Stuttgart 1988), H Koster, *Ueberlieferung und Geschichte der fruhchristlichen Evangelienliteratur,* en H Temporini / W Haase (eds), *op cit*, II, 25 2, 1463-1542, W Marxsen, *El Evangelista Marcos* (Salamanca 1981) 111-143, J Schniewind, *Euangelion Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium,* I (Gotinga 1927), R P Martin, *Mark. Evangelist and Theologian* (Exeter 1972) 21-28

Iglesia primitiva desarrolló esta aplicación, atribuyendo a Jesús y su obra el sustantivo evangelio. En este contexto se sitúa Marcos, que hace del título *Evangelio* el centro de su obra.

1. Evangelizar según Isaías II

Antes de la época del destierro babilónico, el verbo hebreo *basar,* evangelizar, se empleaba para designar el anuncio de una buena noticia, profana o religiosa; el verbo no tenía sentido técnico religioso. Fue *Isaías II* (Is 45-55), en la época final del destierro babilónico, el que dio al término un sentido técnico religioso, expresando con él una alegre noticia concreta, el anuncio de una promesa escatológica, según la cual *Dios va a reinar,* a pesar de todos los hechos que parecen contradecir su poder, especialmente las victorias de Ciro, que éste atribuye a su dios y que crearon entre los judíos desterrados una grave crisis de fe: ¿Quién tiene realmente el poder y gobierna el mundo, Yahvé el Dios de Israel o los ídolos de los gentiles? La experiencia contradice la fe. En este contexto, Isaías II presenta un evangelizador (*mebasser*), heraldo de buenas noticias, que evangeliza, anuncia una buena noticia, anuncio de paz, salvación y bien y cuyo contenido fundamental es el *próximo reinado de Yahvé* (Is 40,9; 41,27; 52,7): ya viene Yahvé, el Dios de Israel, como Rey a Sión (40,9; 52,7), a la cabeza de todos los desterrados; como un pastor, viene con poder a reunir el rebaño y conducirlo a Sión. Pasando del campo de las imágenes al de la historia concreta, el profeta relaciona la venida de Yahvé con las gestas de Ciro (41,25.27), que no es más que un ungido de Yahvé (45,1-8; 48,8-16), que le sostiene y le da la victoria (41,1; 45,8; 46,13) y por cuyo medio va a ofrecer a su pueblo la liberación y va a preparar su reinado. Actuando de esta manera, Yahvé se revela como el único Dios, poderoso creador de todo el mundo (40,12-31; 41,4.17-20; 43,8-13.14-21; 44,6-8.21-22; 45,6b-25; 46,1-12; 51,9-10.16), capaz de realizar sus planes de salvación por medio de los reyes humanos, aunque sean paganos y no le reconozcan, como es el caso de Ciro (45,4), detrás de los cuales está presente y actúa como *Dios Escondido* (45,15). La afirmación del poder de Yahvé es de capital importancia para fundamentar el mensaje de su actuación en la historia.

> «La historia de la salvación es obra de Dios creador y esto implica que lo que sucede en la historia es revelación y manifestación de Yahvé, de su poder, de su condescendencia y de su misericordia. No existe una dialéctica que separa el mundo del hombre del de

Dios. El mundo humano es el lugar donde se manifiesta Dios; el mundo humano existe como epifanía de Dios» [2].

El evangelizador, pues, es el heraldo de Yahvé que proclama su venida como rey para salvar y traer la paz. La fuerza de cualquier heraldo y de su pregón proviene del que le envía. Y como en este caso el que envía es Dios, su evangelizar es *palabra poderosa y eficaz*, que no falla y realiza su contenido (41,26s; 46,10; 55,6-11); tiene así carácter escatológico, pues el evangelizador no sólo anuncia el futuro reinado de Dios, la salvación y la paz, sino que con el mismo hecho de anunciarlo, ya comienza a crearlo y hacerlo presente.

Más adelante, Isaías III, al final de la época persa, reitera la promesa del«evangelizador», presentándolo como profeta que proclama el reinado de Dios, que será liberación y año de gracia y estará destinado especialmente a los pobres (Is 61,1-2).

2. *Jesús el evangelizador*

Jesús se presenta como el evangelizador que proclama y trae el Reino, destinado especialmente a los pobres (cf. Mt 11,5 y Lc 7,22), que además recoge esta tradición en 4,18-22: Los pobres son evangelizados. Desde un punto de vista histórico, la afirmación hoy día se suele considerar cierta por la mayor parte de los exégetas: Jesús actuó con conciencia de profeta escatológico, vinculado a Dios de forma especial y única; se consagró a la proclamación del Reino de Dios, y los pobres fueron los destinatarios privilegiados de su acción. Se discute si Jesús empleó la palabra evangelio, pero objetivamente su obra era evangelio, ya que, como evangelizador, proclamaba y realizaba el objeto del evangelizar, que era la alegre noticia del Reino de Dios, de la paz y de la salvación, ya presente en forma oculta.

Continuando y explicitando este hecho, la Iglesia Primitiva llama a Jesús evangelizador y a su obra evangelio. Esto último constituye una novedad, pues hasta ahora ni en el AT ni en el judaísmo intertestamentario se había empleado el sustantivo evangelio para designar el objeto y la acción de evangelizar, en el sentido religioso que le dio Isaías II. Se trata de un sustantivo que connota tanto el contenido como el acto de evangelizar y, por ello,

[2] Cf. P Merendino, *Corso esegetico-teologico su Isaia 40, II parte 40,12-30* (Roma 1971, ad usum privatum) 5s

su uso se inspira en la tradición judía, ya que los griegos no designan con este sustantivo una actividad. Estas connotaciones pueden explicar su uso, pues era adecuado para expresar la riqueza que encierra el concepto. Por otra parte, también pudo influir en su uso cierta polémica contra el empleo que se hacía del mismo en el culto imperial, que lo aplicaba a diversas facetas de la vida del emperador, considerado dios salvador, como su nacimiento, su cumpleaños, su mayoría de edad, su subida al trono, sus decretos y disposiciones.

> «Así el NT contrapone a los múltiples evangelios un único evangelio, a las múltiples entronizaciones la única proclamación del Reino de Dios... César y Cristo, el emperador que atruena en Roma y el maestro despreciado y crucificado en Palestina están frente a frente. Ambos son evangelio para el hombre; ambos tienen rasgos en común, pero representan dos mundos muy diversos» [3].

El uso que hace el NT se caracteriza por la convicción de que Jesús es el evangelizador-evangelio, que trae el Reino de Dios y por la consiguiente reinterpretación cristológica de las diversas facetas que el concepto tiene en Isaías II, especialmente la del poder de Dios que se ejerce en la debilidad, como Dios escondido, sin triunfalismos, en contraste con el culto imperial. Así el evangelio es poder de Dios (Rom 1,16), revelación de su salvación (Rom 1,17), pero se realiza en la debilidad (1 Cor 1,17) y, por ello, es una realidad que puede avergonzar (Rom 1,16; 1 Cor 1,17.23; 2 Tim 2,8) y escandalizar (Mt 11,6; Lc 7,23). Evangelio es Jesús, muerto y resucitado (1 Cor 15,1-7). Evangelizar resume toda la obra apostólica (1 Cor 1,17; 9,16) y consiste en proclamar a Jesús, en quien se cumplen las promesas contenidas en las Escrituras (Hch 5,42; 8,4.35; 11,20; 13,32; 17,18) o, con una fórmula más precisa, anunciar al Reino y a Jesús Mesías (Hch 8,12). Finalmente, puesto que lo propio del heraldo-evangelizador es proclamar la palabra, ésta tiene un papel relevante en el evangelizar, como ya aparece en Isaías II, donde se presenta como su objeto, e incluso identificándose ambas. Ahora bien, esta palabra no es simple sonido, pues por la acción del Espíritu Santo actúa poderosamente en los oyentes mediante la fe (1 Tes 1,5: 2,13), que es fundamental para que realice su eficacia (Rom 1,16).

[3] Cf. D. E. Aune, *The Problem of the Messianic Secret:* NT 11 (1969) 1-31; Schuyler Brown, *The Secret of the Kingdom of God (Mark 4,11):* JBL 92 (1973) 60-74; J. D. G. Dunn, *The Messianic Secret in Mark:* TynB 21 (1970) 92-117.

Pablo es el autor más antiguo y el que más veces emplea el término «evangelio». Según él, éste consiste en Jesús, cuya persona y obra salvadora se hacen eficazmente presentes en la proclamación, gracias al poder del Espíritu Santo (1 Tes 1,5-10); por ello tiene carácter de historia y de proclamación (1 Cor 15,1-8), es decir, los hechos históricos salvadores realizados por Jesús se hacen presentes en toda proclamación, sea kerigmática, catequética o sacramental (los sacramentos son una forma concreta de proclamar la muerte y resurrección de Jesús: cf. 1 Cor 11,26). Jesús, pues, continúa presente en el ocultamiento y la debilidad de la palabra proclamada (cf. 1 Cor 2,1-5). Hay, pues, en la Iglesia apostólica una transposición: Jesús proclamó la alegre noticia del Reino de Dios, la Iglesia proclama la alegre noticia de Jesús, Dios oculto, que proclama y realiza el Reino de Dios.

3. *Evangelio según Marcos*

En esta línea se sitúa *Marcos*, que dedica toda su obra a desarrollar este tema. Emplea 7 veces la palabra «evangelio», siempre en contexto redaccional, lo cual permite deducir el sentido que le atribuye: 1) según 8,35, evangelio es sinónimo de Jesús y su mensaje de perder la vida, ante el que no hay que avergonzarse; 2) 10,29 repite la misma fórmula y también en ella evangelio es sinónimo de Jesús; 3) 13,10 y 14,9 tienen en común presentar el evangelio como objeto de predicación, pero además contienen matices propios: en 13,10 se trata de una proclamación en contexto de persecución, en 14,9 es una proclamación que tiene carácter de «memorial», es decir, un recordar el pasado que lo hace presente; 4) según 1,14, se trata de la promesa «evangelio», cuyo autor y protagonista es Dios y que se comienza a cumplir con la proclamación del Reino que hace Jesús; el contexto en que comienza a suceder («cuando Juan fue entregado» y Galilea) apunta a dificultades y pobreza (cf. desarrollo de la obra); 5) según 1,15, evangelio es Jesús y su actuación al servicio del Reino prometido; 6) finalmente, 1,1 es un texto fundamental, cuyo sentido, a la luz de los usos anteriores, es doble. Por una parte, es el título de toda la obra: evangelio es Jesús de Nazaret, en cuanto que es el Mesías que proclama el Reino de Dios y lo hace como compete al Hijo de Dios, es decir, a la luz de 15,39, como Dios escondido, que manifiesta su poder en la total autodonación. Mc subraya así el matiz de ocultamiento y debilidad. En lugar de desarrollar esta afirmación con lenguaje teológico, como Pablo, lo hace recurriendo a la tradición

narrativa de los hechos y dichos de Jesus, seleccionando los materiales que le permiten mostrar como en Jesus se cumple la promesa evangelio Por otra parte, el texto apunta al caracter kerigmatico actualizante del evangelio, ya que el genitivo (evangelio) «de Jesus» es a la vez subjetivo (= Jesus evangeliza) y objetivo (= evangeliza a Jesus), por lo que Jesus es a la vez sujeto y objeto del evangelio, es decir, la proclamacion tiene caracter de memorial, pues en ella Jesus esta presente como protagonista y objeto Asi evangelio es a la vez historia y proclamacion

Evangelio, pues, para Marcos es Jesus y toda su obra, Jesus-Mesias-Hijo de Dios, eficazmente presente en toda proclamacion, en la que ofrece su salvacion en el ocultamiento y en la debilidad eficaz a todo hombre contemporaneo, es una proclamacion que muchos rechazan, pero que transforma a los que la acogen por la fe (cf tema «discipulado», en el que aparecen las diversas posturas ante esta proclamacion)

4 Evangelio de Galilea

W Marxsen subraya el caracter kerigmatico del concepto evangelio, en cuanto que es proclamacion actualizante de Jesus y su obra salvadora El subrayado es correcto, siempre que no sea unilateral en detrimento del caracter historico de las tradiciones proclamadas La teologia de Mc sobre Galilea, puesta de relieve por E Lohmeyer y W Marxsen [4], esta igualmente en la misma linea kerigmatica Jesus Resucitado actua en toda proclamacion pero lo hace en las mismas condiciones en que actuo en Galilea, es decir, en la debilidad, incomprension y fracaso aparente, como medio eficaz de ofrecer la salvacion a todo hombre contemporaneo Dos datos justifican esta teologia el primero es el hecho de que Mc concentre la mayor parte de las tradiciones en Galilea En general, las unidades presinopticas se transmitieron por motivos catequeticos, no biograficos, y por ello sin el marco topografico y cronologico correspondiente Al reunirlas Mc, concentra la mayor parte en Galilea, en concreto las referentes a la proclamacion del Reino y a las reacciones de los oyentes ante ella El segundo dato son las dos adiciones redaccionales, que situa Mc despues de la Ultima Cena y en la aparicion final (14,28 y 16,7) Despues de la Ultima Cena Jesus anuncia a sus discipulos, que le abandonaran el reencuentro en Galilea, en la aparicion, el angel manda anunciar a Pedro y a los discipulos que Jesus les precede y que le podran ver en Galilea Galilea, pues, tiene caracter topografico-teologico Es el lugar en que Jesus actuo y donde ahora actua y se le «ve», en las mismas condiciones en que actuo

[4] Cf tambien F de la Calle *Situacion al servicio del kerigma (Cuadro geografico del Evangelio de Marcos)* (Madrid 1975)

Galilea es asi nexo entre el Jesus terreno y el Jesus glorioso, que sigue actuando eficazmente, pero como Dios oculto, igual que antes, en la debilidad de la proclamacion y en contexto de incomprension, rechazo y escandalo Segun esto, la obra de Mc tiene caracter de historia y proclamacion Es historia pasada y es actualidad Por ello leerla implica tomar conciencia de que Jesus, por su obra mesianica en la debilidad, es el cumplimiento de la promesa de que Dios reinara como Dios oculto Es una accion que pertenece a la historia y ha sido realizada de una vez para siempre Esta es la Alegre Noticia concreta Pero implica tambien tomar conciencia de que esta Alegre Noticia esta al alcance de todo hombre por medio de la proclamacion o lectura, acogida en la fe Toda esta interpretacion supone explicar el genitivo (evangelio) *de Jesus* (1,1) como subjetivo y objetivo a la vez, relacionando intimamente a Jesus con evangelio como sujeto y objeto del mismo Pero no todos los exegetas estan de acuerdo con este modo de ver Algunos, como A M Ambrozic [5], creen que evangelio es solo el objeto de la proclamacion y que no hay que subrayar el caracter actualizante

II MESIAS QUE PROCLAMA EL REINO DE DIOS [6]

Jesus es el Ungido por el Espiritu y, por ello, el capacitado para combatir a Satanas y proclamar eficazmente el Reino de Dios

1 *Presentacion inicial*

En el contexto del bautismo, Marcos presenta la uncion mesianica de Jesus en la linea del Siervo de Yahve (1,9-11) recibe el Espiritu y Dios le proclama Hijo-Siervo-Profeta Su primera actuacion, *en seguida, empujado por el Espiritu*, sera enfrentarse a Satanas, vencerle (1,12-13) y, como el Mas Fuerte (cf 3,27), despojarle Su ministerio va a consistir precisamente en esta accion de despojo, cumplimiento del evangelio prometido por Dios, resumido en

[5] Cf *The Hidden Kingdom* 8 15

[6] Sobre Reino de Dios vease especialmente A M Ambrozic *The Hidden Kingdom* (Washington 1972) P Lamarche *Los milagros de Jesus segun Marcos* en X Leon Dufour (ed) *Los milagros de Jesus* (Madrid 1979) 207 219, R Latourelle *Milagros de Jesus y Teologia del Milagro* (Salamanca 1990) K Kertelge *Die Wunder im Markusevangelium Eine redaktions geschichtliche Untersuchung* (Munich 1970) R Pesch *Il Vangelo di Marco* I (Brescia 1980) 188s 441 447 B Rigaux *Para una historia de Jesus* 1 *El testimonio del Evangelio de Marcos* (Bilbao 1967) 100 109

el sumario que sigue (1,14s): Ya se ha cumplido el tiempo de espera, ya ha llegado el tiempo de salvación dispuesto por Dios, ya comienza la irrupción del Reino. Ante esta nueva situación histórico-salvífica, los hombres han de responder con la conversión y la fe. El resto del capítulo está dedicado a presentar los signos que explican el alcance del Reino que comienza. Es significativo que la primera acción-signo de Jesús sea la creación del discipulado (1,16-20), con lo que se apunta al nuevo pueblo que implica la llegada del Reino, que es esencialmente comunitario. Por ello, a partir de este momento, Jesús aparecerá siempre en compañía de sus discípulos. A continuación, en la sinagoga de Cafarnaún (1,21-28), enseña *con autoridad,* no se dice qué, pero a la luz del contexto aparece claramente que el Reino, actitud propia de quien se cree en una posición especial dentro de él; junto a esto, libera a un endemoniado, manifestando su poder sobre Satanás. A continuación (1,29-31) cura a un enfermo, con lo que significa que el Reino implica destrucción de la enfermedad. Un sumario general (1,32-34) generaliza y resume en exorcismos y curaciones los signos del Reino y, un poco más adelante, un sumario-anuncio (1,39) presenta a Jesús realizando en todas las sinagogas de Galilea lo que había hecho en la de Cafarnaún. Termina el capítulo con la curación de un leproso (1,40-45), enfermedad que se consideraba igual a la muerte. Según todo esto, el Reino es una fuerza que tiende a crear el nuevo pueblo de Dios, a destruir a Satanás, al dolor y a la muerte.

2. *Naturaleza del Reino*

Reino de Dios es una fórmula abstracta que, como todas las hebreas, hay que interpretar de forma concreta, de acuerdo con el carácter de esta lengua. Por ello, «Reino de Dios» es lo mismo que «Dios reina». Los contemporáneos de Jesús se imaginaban la futura acción salvadora de Dios en función de su omnipotencia . A la luz de esta premisa, lo concebían como irrupción irresistible del poder divino en nuestro mundo para destruir a Satanás y a los impíos y para crear un mundo nuevo para los justos. Jesús, en cambio, parte de otra premisa, que cambia radicalmente el sentido de Reino: el Dios que comienza a reinar es Padre y la irrupción de su poder está al servicio de su revelarse como Padre. Y como padre es una realidad correlativa –sólo puede llamarse padre quien tiene un hijo–, su acción consiste en crear un mundo de hijos, que libremente aceptan esta nueva relación salvadora con él. Ahora bien, puesto que todos los hombres son pecadores, la acción divina

ha de tender en primer lugar a perdonar los pecados y a transformar el corazón de los hombres, para poder hacerlos hijos e, inseparablemente, hermanos, miembros solidarios del nuevo pueblo de Dios. Esto explica la actuación de Jesús, incomprensible para sus contemporáneos. Proclama el comienzo del Reino de Dios y, en lugar de traer el fuego divino sobre los pecadores, se dirige a ellos, ofreciéndoles el perdón de Dios, come con ellos y los llama a su seguimiento (2,1-12.13-17). Este dinamismo salvador, además de radical, es total y tiende a la transformación y salvación de toda la persona, liberándola de la ignorancia, opresión, dolor, muerte y de Satanás, última causa de todos los males. Como signos de esta realidad, Jesús libera a endemoniados, cura enfermos y revivifica muertos.

El Reino es una realidad ya presente (1,14) y futura (8,38; 9,43.45.47; 10,15.23.25.30; 14,25), dos fases dinámicamente relacionadas entre sí (4,30-32; 10,14s), dentro de una misma Historia de la Salvación. Comienza en este mundo, convertido por la irrupción del Reino de Dios en *kairos* (1,14) o tiempo de salvación, pero lo trasciende y se consuma en el mundo de Dios. El AT fue el tiempo de la promesa Evangelio; con Jesús ha comenzado el cumplimiento, pero ahora sólo es el comienzo, en la pobreza y debilidad (4,30-32); sin embargo en esta pobreza está encerrada la grandeza del futuro, que no fallará, porque Dios es el protagonista (4,26-29). En el presente se manifiesta en el perdón, que posibilita la transformación del corazón, y en la vida filial y fraternal, que debe ir acompañada de los signos del mundo nuevo («expulsar demonios», curar, resucitar); en el futuro, que se consumará con la parusía de Jesús, será el «banquete con el vino nuevo» (14,25), la «salvación» (10,26), «vida eterna» (10,17.30), «herencia» (10,17), en cuanto que, por una parte, es esencialmente don y, por otra, implica cooperación para recibirlo. Entre presente y futuro se sitúa la Eucaristía, signo del Reino presente y garantía del Reino futuro (14,22-25).

3. *Los agentes del Reino*

Son Dios y Jesús. Al hombre sólo se le pide recibirlo. Dios es el protagonista. La misma fórmula Reino de Dios indica claramente que él es el sujeto que va a realizar esta acción. Dios lo promete (1,14), lo revela (4,11), lo realiza (4,26-29) y dispone de él (10,40).

Jesús se distingue del Reino, pero a la vez se identifica dinámicamente con él. Por una parte, su acción está totalmente al servicio

del Reino, actuando como el heraldo que lo proclama con palabras y signos y, por otra, es el enviado que lo realiza en su persona; por ello es *autobasileia* (Orígenes), personificación del Reino, que así ya no es una teoría ni un proyecto, sino una persona (9,1): recibirle es recibir el Reino (1,15). Marcos subraya este carácter cristológico y presenta a Jesús compartiendo la «gloria» o poder salvador del Padre (8,38; 10,37; 13,26), situación a la que llega por su muerte y resurrección (14,62). Aunque en sí son conceptos diferentes, en Marcos tienen muchos aspectos comunes Jesús, Evangelio y Reino de Dios.

4. *Etica del Reino*

En cuanto al hombre, se le pide una colaboración que esencialmente consiste en dejarse «dominar» y transformar por Dios. Como «herencia», el Reino exige colaboración. Ésta consiste básicamente en conversión y fe (1,15), reconocer la propia pobreza radical y entregarse a Jesús y su obra. Por ello el discipulado explícito es una forma histórica concreta de acoger el Reino (1,16-20). Y como éste es filiación y fraternidad vivida en discipulado, Jesús invita a su seguimiento, asumiendo las implicaciones morales de la filiación y la fraternidad, que expone después de cada uno de los anuncios de la muerte y resurrección. Vivir estos valores es la forma concreta de seguirle a la muerte y a la resurrección y, por otra parte, condiciona el mismo conocimiento de la persona de Jesús. Consisten en realizar todo aquello que favorece la filiación-fraternidad, como hacerse «niño» (10,15), compartir los bienes (10,21.18), el servicio (10,43s) y, por el contrario, en evitar el escándalo del creyente débil (9,47), el corazón duro que deforma el matrimonio (10,2-12) y el afán de poseer (10,17-27) y de dominar (9,23-36; 10,41-45).

5. *Los signos del Reino*

La proclamación del Reino consta de palabras y signos, la doble faceta de la revelación. Jesús realizó una serie de signos que tenían como finalidad explicar su obra, comenzarla y garantizar su pleno cumplimiento en el futuro. Entre ellos se cuentan los conocidos como «milagros» (exorcismos, curaciones, etc.), y otros, como el perdón de los pecados y las vocaciones, que, aunque no se les considere técnicamente como milagros, igualmente revelan el Reino. En Mc tienen mucha importancia, ocupando un lugar des-

tacado en la revelación del Reino, del que manifiestan sus diversas facetas y su dinamismo salvador.

Los *exorcismos* (1,23-27; 3,23-27; 5,1-20) muestran que Jesús, el Mesías poseedor del Espíritu, es el Más Fuerte (3,27) que vence a Satanás y sus demonios, última causa teológica de todos los males. Esto significa que, con la presencia del Reino, ya no hay ningún mal que se pueda considerar definitivamente inevitable e irresistible. Todo mal será destruido, ya no hay motivo para el fatalismo. Jesús comenzó esta lucha, en la que deben cooperar todos los suyos *hasta alcanzar la victoria final, que tendrá lugar en su parusía.* Según la mentalidad de los contemporáneos de Jesús, los espíritus impuros estaban en el origen de las enfermedades y desgracias. Es una concepción que refleja una visión religiosa del mal, que ve el desorden del mundo desde la revelación, ángulo diferente del de las causas inmediatas experimentales. Según Gn 3 y Sab 2,24, Satanás es la causa teológica de todo mal físico y moral, que no responde al plan original de Dios. Y cuando la presencia del mal es muy llamativa, como en el caso de un pecador empedernido o de una crisis nerviosa que produce manifestaciones aparatosas, el judío tendía a ver en ello una presencia especial de Satanás o de un demonio. Al actuar Jesús en este contexto sociorreligioso, curando al enfermo, muestra su superioridad sobre Satanás. *Las curaciones* (1,29-31. 40-45; 3,1-5; 5,25-34; 7,24-30. 31-37; 8,22-26; 10,46-52) son signos que muestran que el dinamismo final del Reino tiende a la destrucción de la enfermedad y del dolor. Igualmente la revivificación de un muerto (5,21-34.35-43; cf. 1,40-45) es signo de la resurrección. Los llamados *milagros sobre la naturaleza* (4,35-41; cf. 6,45-52) revelan a Jesús como el Señor de la creación y el alcance cósmico del dinamismo del Reino, que creará «nuevos cielos y nueva tierra». La curación del paralítico (2,1-12) muestra que el dinamismo del Reino tiende a la salvación de toda la persona. El signo de los panes (6,30-44; 8,1-9) revela a Jesús como Buen Pastor, que congrega y alimenta al nuevo pueblo, que nace por la presencia del Reino. Junto a los «milagros», hay otros signos no menos importantes: el perdón de los pecados (2,1-12.13-17) muestra que el Reino ya presente es liberación radical y transformación del corazón del hombre. Las vocaciones (1,16-20; 2,13-14) muestran que el Reino es nueva fraternidad en torno a Jesús, y por otra parte las pretensiones mesiánicas de éste; la vocación de los Doce (3,13-19) muestra estas mismas pretensiones de Jesús, que se considera el enviado para crear el nuevo Israel en torno a sí.

Así, pues, las obras de Jesús tienen carácter escatológico y

cristológico, revelando el Reino de Dios y el misterio de su persona. En su presentación, Marcos subraya una actitud de admiración por parte del pueblo con la finalidad de invitar al lector a admirarse y plantearse las grandes preguntas: ¿Qué es esto? ¿Quien es éste? (1,22.27s; 2,12; 4,41; 5,20.42; 6,2.51; 7,37; 11,18; 12,37; 15,4.44; cf. 6,6a). Esta admiración es un paso previo a la fe.

III. HIJO DE DIOS [7]

Al comienzo de su catequesis (1,1) Marcos afirma que evangelio es Jesús de Nazaret, el Mesías, en cuanto que es Hijo de Dios. Al final de la misma (15,39) pone en labios del centurión una declaración que explica cómo actúa el Hijo de Dios, muriendo. Así, pues, según Marcos, Jesús Mesías es divino, tiene esta cualidad como hijo y lo muestra en la muerte de una manera especial.

1. Dios, en la obra de Marcos, aparece de forma sustancialmente idéntica a la de la teología judía de su época. Es el Unico, al que hay que amar con todo el ser (12,29), el Poderoso (10,27; 14,26), el Creador del mundo (13,19), el Bueno (12,18), la Vida (12,27). Por ello crea la Historia de la Salvación (12,26), promete el Reino (1,14), perdona (2,7) y con sus mandamientos ordena la convivencia humana y manifiesta su voluntad salvadora (7,8.9.13; 10,19; 12,28-31).

2. *Jesús el Hijo*

La novedad está en vincular a Jesús de forma especial y única a esta realidad divina, que comparte de forma filial.

[7] Ofrecen una buena información sobre este tema y la historia de la interpretación del uso en Mc: J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Filadelfia 1983); K. Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (Roma 1975); *Alcuni aspetti della Cristologia Marciana* (ad usum privatum) (Roma 1977); R. Trevijano Etcheverría, *En torno a la cristología de Marcos:* Teología (Buenos Aires) 12 (1975) 128-154. Véase además Wülfing v. Martitz / G. Fohrer / E. Schweizer / E. Lohse / W. Schneemelcher, art. *huiós* KTL, en TWNT VIII, 334-400 (= GLNT XIV, 102-268. E. Schweizer estudia el uso de Mc: cf. 379-381 = 217-220); K. Kertelge, *La epifanía de Jesús en el Evangelio (Marcos),* en J. Schreiber (ed.), *Forma y Propósito del Nuevo Testamento* (Barcelona 1973) 183-205; X. Léon-Dufour, *El Evangelio según Marcos,* en A. George- P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* (Barcelona 1983) I, 258-295; B. Rigaux, *Para una historia de Jesús,* 1. *Testimonio del Evangelio de Marcos,* 114-145; R. Schnackenburg, *La cristología de los sinópticos y la polaridad «Jesús terreno – Cristo glorificado»: Marcos,* en J. Feiner / M. Lörer (eds.), *Mysterium Salutis,* III / I, 292-306.

Hijo es un concepto a la vez ontológico (compartir la misma vida) y funcional (actuar de acuerdo con este ser: recibir el ser del padre, vivir en intimidad con él, confiar en él, sentirse protegido por él, identificarse con su voluntad y realizarla). En la tradición judía, cuando se aplica a un hombre, implica elección especial por parte de Dios, que capacita para una tarea que ha de realizarse en una relación especial con él. Con este sentido se atribuye al rey, afirmando con ello que ha sido elegido de forma especial por Dios para la tarea concreta de ser su representante ante el pueblo; para ello lo ha capacitado convenientemente, y el elegido ha de vivir en unidad y dependencia de él. Desde este punto de vista, el día de la entronización real es el día del nacimiento del rey como hijo de Dios (Sal 2,7). Más adelante, el título se aplica al justo, que hace fielmente la voluntad de Dios, viviendo en dependencia, intimidad y confianza con él, que le libra de las manos de los perseguidores y de la muerte (Sab 2,13. 16.17s), mostrando de este modo que es su padre. Continuando y profundizando en esta línea, la Iglesia primitiva llama Hijo de Dios a Jesús resucitado, el justo librado de la muerte.

Tanto el AT como el NT subrayan el aspecto funcional, como consecuencia de la mentalidad hebrea que tiende a ver y presentar las ideas de forma concreta.

Marcos presenta a Jesús explícita e implícitamente como Hijo de Dios. Explícitamente en 13,32, donde se habla del Hijo en forma absoluta; en 12,6, donde se identifica a Jesús con su «hijo querido», el enviado escatológico de Dios; aquí es un título relacionado con la misión, pero anterior a ella y expresa una relación especial e íntima con Dios. Por atribuirse este título, el sanedrín busca matar a Jesús (12,12), le interroga más tarde sobre él (14,61: ¿Eres el Mesías, el Hijo del Bendito?: cf. 1,1) y decidirá su muerte (cf. 15,39). En 14,36, Jesús ora a Dios, llamándole abbá, en actitud de total confianza y obediencia a su voluntad. Finalmente, en 8,38 afirma que el Hijo del Hombre, que para Mc es Jesús, vendrá en la gloria de su Padre, compartiendo su poder y juicio.

Implícitamente son varias las pistas que ofrece Marcos: 1) Jesús actúa como intérprete especial y único de la voluntad del Padre, contenida en la Ley. Habla con autoridad (1,22); critica las deformaciones de la voluntad de Dios, que introdujo el mismo Moisés, a causa de la dureza de corazón del pueblo (10,5), y las introducidas por los escribas fariseos con la tradición oral (7,6-8); se declara señor del sábado, oponiéndose al legalismo fariseo (2,28). Más aún, afirma que la voluntad de Dios se vive en función de él: los que la hacen, forman su familia (3,35); la vocación del rico consistía en vivir los mandamientos de una forma concreta, siguiéndole a él (10,19); el escriba que reconoce el primado del

amor está muy cerca del Reino, sólo le falta plantearse el misterio de Jesús, el Hijo de David (12,34.35-37). 2) Esto es consecuencia del hecho de que Jesús es *autobasileia* (cf. supra). Con él Dios comienza a reinar, pero en forma de misterio (4,11), pues se revela como Dios oculto, que no todos conocen, sino aquellos que reciben la revelación de Dios. Jesús se presenta así identificado con el Reino, de forma que el misterio del Reino coincide con el misterio de su persona: conocer a Jesús es conocer el Reino, aceptar a Jesús es aceptar el Reino (1,15;10,15.23.25; 12,34). 3) Muestra una relación y poder especial sobre el Templo, tomando posesión de él (11,11) y descalificándolo (11,15-17). Para el sanedrín, esto es una pretensión blasfema, y decide acabar con él (cf. 14,58; 15,29.38). 4) Anuncia su parusía compartiendo el poder de Dios (13,26; 14,62; cf. 9,1), su gloria (8,38; 13,26) y sus ángeles (13, 26). 5) El Padre reconoce a Jesús como Hijo-Siervo en las revelaciones que tuvieron lugar en el bautismo (1,11) y en la transfiguración (9,7). 6) También llaman a Jesús Hijo de Dios los demonios (3,11; 5,7), que experimentan la irrupción de vida y poder liberador que implica la obra de Jesús, el Ungido con el Espíritu, el «Santo de Dios» (1,24).

Ser Hijo, pues, es tener una relación de carácter único, íntima, cordial con Dios, cuyo poder comparte y con cuya voluntad se identifica, realiza, proclama y defiende; por ello implica una misión a los hombres, entre los que realiza la voluntad poderosa y amorosa de Dios, el Reino de Dios, en la forma que compete a lo divino, es decir, en la debilidad, que revela la fuerza de la autodonación divina. Esta no pretende destruir al hombre libre, irrumpiendo violentamente e imponiéndose a su voluntad, sino que se ofrece a la libertad humana, pidiendo ser aceptada libremente y por amor. Para esto, el único camino es la debilidad.

3. *Jesús, Dios oculto o la «epifanía oculta» del Hijo de Dios*

Marcos presenta la revelación de Jesús, Mesías e Hijo de Dios, como una epifanía oculta, es decir, como una revelación eficiente, pero de tal manera que no obliga al asentimiento, respetando totalmente la libertad del hombre, permitiendo incluso reacciones contrarias (cf. 3,22: con el poder del príncipe de los demonios expulsa los demonios). Jesús muestra su carácter divino viviendo una auténtica existencia humana, que acaba en un fracaso revelador (15,39). Así fue en la historia y así continúa ahora. Consecuencia de ello fue la incredulidad de los dirigentes y de la mayor parte

del pueblo y la fe de sólo una pequeña parte, los discípulos. Este aspecto es fundamental en la cristología de Marcos, que para ello se sirve de diversos motivos y temas:

a) El nombre con que le designa es Jesús (81 veces), su nombre histórico.

b) Reacciones humanas

Presenta sus reacciones humanas, propias de quien es verdadero hombre: se indigna (1,41), se indigna y entristece (3,5), duerme en medio de la tempestad (4,38), se maravilla (6,6a), gime en su espíritu (8,12), mira con cariño (10, 21s), se enfada (10,14), no sabe el día ni la hora del final (13,32), siente espanto, abatimiento y cae en tierra (14,33.35), grita su situación de abandono en la cruz (15, 34).

c) Siervo de Yahvé

La misión de Jesús es la del Siervo de Yahweh, desde el bautismo a la cruz. En el bautismo, el Padre le unge con su Espíritu como Mesías-Hijo y en la transfiguración confirma esta filiación (1,11; 9,7). En ambos lugares, Hijo alude al Profeta-Siervo de Yahvé (Is 42,1) y revela el sentido profundo de esta filiación, que implica una misión de servicio solidario en la debilidad, que llega hasta dar la vida y fracasar, en íntima dependencia del Padre (10,45), que le vindica. Negar a Jesús este título es obra de Satanás (8,33), aceptarlo es obedecer la voz del Padre (9,7).

d) Predicación en parábolas

Según Marcos, Jesús habla en parábolas para que el pueblo no crea, de acuerdo con el plan de Dios (4,10-12. 33-34). Históricamente Jesús empleó las parábolas para ayudar a comprender al pueblo. Ahora bien, éste es un método ambivalente, pues exige pasar de la comparación a lo significado, y este paso no se puede dar si el corazón no simpatiza con la enseñanza a la que se quiere llegar; por ello la parábola era un método válido, pero ambiguo, que servía o no según la disposición del corazón. De hecho, el pueblo no comprendía la enseñanza de Jesús, porque se lo impedían los valores totalmente contrarios que tenía en el corazón. Pero Marcos atribuye esta incredulidad directamente a Dios. Aunque reconoce la libertad y culpabilidad del pueblo (4,13-20; 6.5s; 7,6-12.29;

8,34-35; 10,21a), subraya tanto la iniciativa divina en la oferta del don de «ver» y «oír» la revelación oculta, que atribuye directamente a Dios, Causa Primera de todo, la fe y la incredulidad, y presenta a Jesús hablando al pueblo en parábolas para que, según el designio de Dios, no comprenda. Es un modo de presentar el problema, propio de la mentalidad hebrea, que ve en todo a Dios, Causa Primera, pero difícil de entender para otras mentalidades. Ya en su tiempo, el mismo Mateo modificó esta presentación (cf. 13,10-17). La finalidad de este procedimiento es buscar sentido a hechos difíciles y consolarse ante el hecho incomprensible de la incredulidad frente a la predicación de Jesús y la de la Iglesia en el tiempo de Marcos: no es que la proclamación sea ineficiente, ni se trata de un fenómeno que escapa al poder de Dios. Todo esto sucede porque Dios así lo ha dispuesto.

e) Revelación trágica de Jesús

La estructura del conjunto pone de relieve el carácter de revelación trágica que tuvo la obra de Jesús. Comenzó en olor de multitud, pero poco a poco le fueron abandonando los diversos sectores: escribas-fariseos, pueblo, y hasta los discípulos que, aunque le reconocen Mesías, no llegan a comprender el sentido peculiar que tiene este título y, en el momento de la pasión, le traicionan y abandonan, por lo que ninguno de ellos estuvo presente en su muerte, culminando Jesús su obra reveladora solo, incomprendido, abandonado. Pero es precisamente éste el momento más revelador.

Otros medios empleados por Mc en la presentación de Jesús como «epifanía oculta» son el título «Hijo del Hombre» y el secreto mesiánico, que trataremos en el apartado VI. Cuestiones abiertas.

IV. DISCIPULADO. ECLESIOLOGIA [8]

Marcos menciona dos grupos de seguidores de Jesús, los discípulos y los Doce. Son dos grupos íntimamente relacionados, pero

[8] Cf especialmente K Stock, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein* (Roma 1975), *Vangelo e discipulato in Marco* Rasegna di Teologia 19 (1978) 1-7, M Pesce, *Discepolato gesuano e discepolato rabbinico Problemi e prospettive della comparazione*, en H. Temporini / W Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, II, 25 1 (Berlin / Nueva York 1985) 351-389, F J Matera, *The Incomprension of the Disciples and Peter's Confession (Mark 6,14-8,30)* Bib 70 (1989) 153-172, A Rodríguez Carmona, *La Iglesia en Marcos* EstE 63 (1988) 129-163, J D Kingsbury, *Conflicto en Marcos Jesus, autoridades, discipulos* (Cordoba 1991)

separables: los discípulos componen uno amplio, del que fueron elegidos los Doce. A él pertenecen además Leví (2,13s), los muchos que le seguían (2,15), las mujeres que le seguían y servían en Galilea y habían subido con él a Jerusalén, aunque Mc no les da el nombre de discípulos (15,41). Del grupo de los Doce sólo forman parte los componentes de la lista dada en 3,16-18.

1. Discípulos y Doce tienen fundamentalmente dos notas características comunes, ser un grupo cristológico al servicio del Reino, y el tener como tarea principal conocer a Jesús.

a) *Son un grupo cristológico* al servicio del Reino, la misión de Jesús: proceden de la iniciativa gratuita de Jesús que los llama (1,16-20; 2,13s; 3,13-17); por ello, su misma existencia tiene alcance cristológico y revela las pretensiones de Jesús. Han sido llamados para *seguir* a una persona-que-tiene-un-proyecto-salvador, el Reino de Dios (1,18; 2,14.15; 6,1; 8,34; 9,38; 10,21.28.32.52; 15,41; cf. también el uso del plural impersonal referido a Jesús y los discípulos); los discípulos son los seguidores de Jesús (9,38; 10,32), lo cual implica inseparablemente identificarse con su misión al servicio del Reino. Por otra parte, los seguidores no sólo están íntimamente unidos a Jesús, sino también entre ellos, formando una nueva fraternidad, que es la familia que encontrarán los que lo dejan todo (10,28-30), y que tiene el valor de ser el primer signo de la presencia del Reino. Ahora bien, esta fraternidad es real cuando sus componentes hacen la voluntad de Dios (3,35) y viven en actitud de servicio y de compartir, excluyendo todo afán de dominio y de poseer (cf. *infra* la ética del conocimiento). Por todo ello, la nueva fraternidad tiene carácter misionero, porque por una parte es un grupo-signo, cuya sola existencia está proclamando las pretensiones de Jesús, y por otra parte porque colaboran con él en su obra (3,9; 4,35s). Es una tarea que han de realizar a pesar de la incredulidad de los demás, pues en ello se juegan su futuro escatológico (4,21-25).

b) *El conocimiento de Jesús* es la segunda nota característica, muy importante para Mc: todos ellos, en su calidad de discípulos, han de aprender del Maestro al que siguen. Son testigos de las palabras y obras de Jesús y de las reacciones de los oyentes, en las que predominó el rechazo. El conocimiento de Jesús y su obra es su

tarea principal como discípulos. Para ello todos han recibido gratuitamente conocer el misterio del Reino de Dios (4,11) que se está revelando en Jesús (9,1), don que implica la tarea de ir profundizando día a día hasta llegar a conocer la identidad de Jesús y su forma de actuar. Mc señala a todos los discípulos una doble meta: el mesianismo y la divinidad de Jesús (1,1). A la primera llegan, aunque con dificultades (cf. textos sobre incomprensión: 1,36; 4,13.40; 6,52; 7,18; 8,17-21), reconociendo a Jesús como Mesías, el rey davídico que Dios enviaría para salvar a Israel (8,29). A la segunda meta no llegaron durante el ministerio público de Jesús, por no tener los valores propios del «pensar de Dios» (8,33). En la segunda parte de la catequesis (cf. 8,31-10,52), presenta a Jesús subiendo a Jerusalén y anunciando por tres veces su muerte y resurrección, anuncio que explica el modo del mesianismo y que los discípulos no comprenden. Siguen a los anuncios tres desarrollos éticos, en los que presenta los valores que condicionan el conocimiento y la fraternidad y que explica el por qué no comprenden. Puesto que el hombre conoce con el corazón, llegará a conocer según los «ojos» y «oídos» (cf. 8,18) que tenga en el mismo. Estos valores son negación de sí mismo y opción radical por la cruz de Jesús (8,34); vivir el matrimonio como fraternidad indisoluble, propia del que tiene un corazón fraternal (10,1-12); hacerse niño, reconociendo la propia limitación ante Dios y los hombres, para poder acoger el Reino, que ahora se hace presente en la vida fraternal, y entrar en él (10,15); actitud de servicio y renuncia a la ambición en la comunidad (9,34), relativizar todo tipo de bienes y saber abandonarlos en función del Reino (10,17-31). Negativamente todo esto implica renunciar a la propia «vida», al afán de poseer y dominar.

2. *Los Doce*, por su parte, además de tener las características anteriores, con frecuencia de forma especial, tienen otras propias. Han sido llamados y constituidos como grupo gratuita y libremente por Jesús, que es siempre el protagonista (3,14-19). Por ello son signo cristológico especial, revelando sus pretensiones de ser el Mesías, que congrega al Israel escatológico (cf. número Doce y la llamada a un seguimiento especial). Deben ser testigos especiales, ya que fueron llamados en primer lugar para estar-con-él: por esta causa aparecen siempre junto a Jesús, a veces solos, como en el primer ciclo de los panes (6,6b-7,37) y durante la actividad final en Jerusalén, hasta que le abandonaron (14,50), por lo que no fueron testigos de la gran revelación de la muerte en cruz (15,39).

Otra característica del grupo es su misión especial. Son testigos especiales para ser enviados de forma especial, compartiendo la misión contra Satanás con que el Espíritu ha revestido a Jesús: éste, que es siempre el protagonista, los capacita y envía a proclamar el Reino y a expulsar demonios (3,14s; 6,6b-13), una actividad que es el fundamento de una tarea histórica que se realiza ahora en la comunidad de Marcos, como puede verse en la forma de narrar la misión (cf. 6,12s: proclaman conversión, ungen con aceite).

Los Doce, pues, tienen dos facetas: por una parte son tipo positivo y negativo de todos los discípulos, personificando de forma especial lo que todos los discípulos han de evitar y lo que todos han de realizar; pero por otra han recibido una tarea misionera especial, que realizan en virtud de la *exousia*, poder que Jesús les ha dado.

Mc distingue los dos grupos, porque así lo ha recibido de la tradición de Jesús; ahora bien, esta distinción no significa para él separación sustancial entre ambos grupos, y por ello se dirige a los Doce con frecuencia con el nombre de discípulos. Lo importante es que todos los discípulos, con los Doce a la cabeza, han de comprender y asumir el camino de muerte y resurrección de Jesús, han de «ver al Resucitado» en Galilea, convirtiéndose en testigos verdaderos, y han de ir con ánimo a la misión, a pesar de las dificultades, como la incredulidad y la persecución, que son el ambiente normal de la actividad de Jesús antes y ahora (4,17. 21-25. 35-41; 6,45-52; 8,34-38; 10,29s; 13,9-13). ¿Fueron a «Galilea»? La Iglesia de Marcos debe leer este mensaje a la luz de su experiencia: conocen que Pedro, los Doce y más de quinientos discípulos (1 Cor 15,3-7) vieron al Resucitado, fueron a la misión y dieron testimonio, a pesar de la incomprensión y abandono inicial. A este testimonio deben ellos su fe.

3. *El grupo de los Tres*

En cuanto al grupo de los Tres (Pedro, Santiago y Juan), aparece en Marcos como prototipo de los Doce. Como ellos, son testigos de Jesús, teniendo experiencias especiales de su misión y destino: son testigos de su poder sobre la muerte (5,37), de su transfiguración y del testimonio que le dio el Padre, confirmando su camino de muerte y resurrección (9,2.7), y de su angustia mortal en Getsemaní, donde les invita a velar y orar junto a él para no entrar en tentación (14,33s.38). Pero, al igual que sus compañeros, no comprenden el mensaje de la transfiguración (9,8-13), pues se lo impide la ambición de poder (9,38: Juan; 10,35-40: Santiago y Juan). No velan en Getsemaní (14,37.40) y huyen con los demás (14,50).

4 *Pedro* [9]

a) *Imagen de Pedro* Pedro ocupa un lugar preeminente entre todos los discipulos Simon-Pedro es la persona mas relevante dentro del grupo de los Doce y de los discipulos, la mas relevante del evangelio de Mc despues de Jesus Mc le nombra 24 veces Antes de dar en 3,16 la explicacion de su nombre, le llama 4 veces Simon, despues le designa 18 veces con el nombre teologico, Pedro, y 1 vez (14,37) con el de Simon Hay 4 episodios centrados en el, Simon aparece en primer lugar en todas las enumeraciones, la formula *Simon kai hoi met'autou,* Simon y los que (estaban) con el (1,36), le presenta como el miembro mas caracteristico del grupo Es portavoz y representante del grupo, manifestando lo que hacen o piensan los demas Por ello a veces la respuesta de Jesus a lo expuesto por Pedro va dirigida al grupo (cf 1,36, 8,29s, 10,28s, 11,21) En la prediccion del abandono de Jesus, Pedro aparece como tipo de lo que haran los demas discipulos (14,29s 31) En Getsemani, Jesus regaña especialmente a Pedro y despues invita a todos a velar (14,37s) Al final se destaca de nuevo la figura de Pedro, al invitar Jesus a los discipulos y a Pedro a ir a Galilea para verle

b) *Valor de esta imagen* Se discute sobre el sentido positivo o negativo de la imagen de Pedro que ofrece Mc Este juicio depende de la interpretacion global del evangelio, especialmente del discipulado, ya que la imagen de Pedro no es una imagen independiente, sino dependiente de Jesus, Reino de Dios, discipulado y mision Las posturas se pueden resumir en dos 1) *Antipetrinos* Un grupo de autores creen que la imagen petrina de Mc es negativa Los enfoques son variados para unos, Mc expone el punto de vista helenista cristiano y ve en Pedro al tipo del judeocristianismo [10], para G Klein, Mc expone el punto de vista judeocristiano, que condena una actitud de apertura tipificada en Pedro, finalmente, para otro grupo Mc tipifica y condena en Pedro el punto de vista helenista (T J Weeden, W H Kelber) 2) *Propetrinos* La mayor parte de los exegetas opina que la imagen petrina de Mc es positiva, aunque no esta exenta de notas negativas, hasta el punto de que el cuadro marquiano de Pedro es el menos favorable de todos los evangelios y contiene los rasgos fundamentales que despues matizaran Mt y Lc Hch La explicacion concreta no es igual en los diferentes autores, pero prevalece en todos la idea de que Mc presenta a Pedro como tipo del discipulado, por una parte, y por

[9] Cf A Rodriguez Carmona, *La imagen de Pedro en Marcos* en R Aguirre (ed), *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1991) 29-42

[10] Cf F Ch Baur- R Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1968) 258* y n 2 y ZNW 19 (1919s) 187, J B Tyson, *The Blindnes of the Disciples in Mark* JBL 80 (1961) 261-128, K Tagawa *Miracles et Evangile La pensee personnelle de l'evangeliste Marc* EHPhR 62 (1966) 174 185 E Trocme *La formation de l evangile de Marc* (Paris 1963), J Mª Gonzalez Ruiz, *El Evangelio segun Marcos* (Estella 1988) D Crossant, *Mark and the Relatives of Jesus* NT 15 (1973) 81-113

otra, de los responsables de la comunidad, llamados y elegidos por Jesus, al que acompañan y al que no llegan a conocer hasta el final, le siguen, pero tambien le abandonan y niegan, al final, Pedro llora y es convocado de nuevo a Galilea para «ver» al Resucitado (cf J Gnilka, R P Meye, R Pesch, K Stock, etc)[11]

5 Eclesiologia

Por medio de la presentacion de los discipulos ofrece Marcos su vision de la Iglesia Para Mc, la Iglesia es una realidad escatologica, cristologica y misionera

a) Es una *realidad escatologica,* porque nace como signo del Reino que ya ha comenzado con la actividad de Jesus y tiende a la participacion plena de la salvacion del Reino con Jesus Significa la presencia de la nueva familia escatologica, del Israel escatologico, que es posible porque Dios ya comienza a reinar, perdonando los pecados y ofreciendo a los hombres una nueva relacion con el, filial, que implica una nueva relacion fraternal con los que comparten este don

b) Todo esto se realiza por Jesus y, por ello, esta *realidad es eminentemente cristologica* Jesus es el que llama a formar parte de ella y consiste fundamentalmente en seguirle como discipulos, en convertirse en su familia, haciendo la voluntad de Dios, en estar con el, compartir su vida y reconocerle como el cumplimiento de la promesa «evangelio», en identificarse con su persona y su proyecto, siguiendole por su camino de servicio en la debilidad

c) De aqui la *vertiente misionera* de la Iglesia por una parte, ha de significar la presencia del Reino y las pretenciones mesianicas de Jesus, por otra, porque son testigos y Jesus lo quiere, han de colaborar con su obra, dando testimonio con palabras y obras Ahora bien, el dar testimonio implica ser testigo No se puede ser misionero sin conocer, convivir y seguir a Jesus, viviendo fraternalmente De aqui la necesidad de vivir la etica que condiciona el conocimiento de Jesus y la vida fraternal, etica totalmente necesaria, pues la comunidad, a pesar del don de la fraternidad y del conocimiento, esta siempre expuesta al peligro de la division e incomprension

V HISTORIA DE LA INVESTIGACION

1 Hasta Wrede-Bultmann

La Iglesia siempre ha leido toda la Escritura a la luz de su fe, de la que nacio y para cuyo servicio fue escrita En este contexto leyo a Mc como una

[11] Sobre esta cuestion, cf R E Brown, K P Donfried, J Reumann (eds), *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976) 61-75

obra biografico-catequetica, que recoge las ensenanzas que Jesus ha dejado a su Iglesia La llegada de la Reforma no cambio sustancialmente esta forma de ver la Escritura, solo se modificaron los aprioris teologicos a la luz de los que se hacia la lectura teologica El verdadero cambio se produjo en el s XVIII con la Ilustracion, al prescindir esta de aprioris teologicos en la lectura de la Biblia Comienza entonces el estudio de la Biblia por si misma como obra literaria humana, que ha ser estudiada a la luz de las leyes literarias e historicas, prescindiendo de los dogmas de las Iglesias En este contexto se comienzan a estudiar cada uno de los evangelios como obras literarias peculiares, que contienen un pensamiento religioso, o teologia biblica, propio Siempre se uso la Biblia como obra teologica, la novedad ahora estaba en considerar cada obra como una unidad teologica que reflejaba una determinada situacion eclesial Con relacion a Mc, fue D F Strauss, en el s XIX, el autor que con mas fuerza le presenta como obra teologica, y en concreto como una obra mitica, no biografica A partir de entonces comienza la epoca de Marcos teologo y de la teologia de Mc

2 *Wrede-Bousset-Bultmann*

a) *W Wrede* [12], siguiendo a D F Strauss, explica y desarrolla la forma concreta y el origen del mito que expone Mc con la teoria del secreto mesianico Segun el, Jesus fue un hombre que ni se fue ni se considero mesias, el mesianismo fue una creacion de la Iglesia primitiva, desarrollada a partir de la fe en la resurreccion, bajo cuyo influjo se vio en Jesus de Nazaret, primero al Mesias futuro que habia de venir, y despues se fue retrotrayendo el mesianismo al ministerio publico, proyectandolo a sus obras y predicacion Nace asi la imagen de Jesus-Mesias Como esta imagen mesianica de Jesus chocaba con la tradicion primitiva, que no le reconocia como tal, la misma Iglesia recurre a la explicacion del secreto mesianico para justificar el nuevo punto de vista y empalmarlo con el antiguo Jesus se reconocio Mesias, pero lo oculto de diversas maneras La obra de Mc es un desarrollo sistematico de este fraude en el bautismo, Jesus fue hecho Hijo de Dios – Mesias, revestido de una naturaleza sobrenatural con la que realiza milagros y enseña una sabiduria celestial, el se considero Mesias e Hijo de Dios, pero impuso silencio de esta realidad a todos los testigos El secreto mesianico, pues, es una representacion teologica Mc no es su creador, pero tuvo una parte importante en su presentacion y divulgacion por medio de su evangelio, que es fundamentalmente una obra teologica

b) *W Bousset* [13] desarrolla y completa esta presentacion de Mc, creando una reconstruccion historica del mito mesianico de gran influjo

[12] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien zugleich ein Beitrag zum Verstandnis des Markusevangeliums* (Gotinga 1901 reeditado 1963)

[13] *Kyrios Christos Geschichte des Christusglaubens von den Anfange des Christentums bis Irenaus* (Gotinga 1913 reeditado 1967)

posterior Bousset quiere explicar historicamente, en funcion de los movimientos culturales de la epoca, la genesis de la fe cristiana Primero los discipulos de Jesus le reconocieron como Mesias – Hijo de David, vinculando a su persona esperanzas de liberacion politico religiosa, pero el fracaso de la cruz les hizo abandonar esta concepcion y recurren a otra es el Hijo del Hombre celestial, que vendra como juez y señor para juzgar al mundo Como esta presentacion contradice la anterior, se crea, todavia en Palestina, el fraude del secreto mesianico Por su parte, los cristianos helenistas presentan a Jesus como el Kyrios, Hijo de Dios, proyectando sobre el atributos de Yahve-Kyrios y contraponiendolo a los kyrioi del mundo helenista Jesus se convierte asi en el Señor ensalzado, presente en el culto de su comunidad, a la que ayuda desde el cielo Esta vision desplaza a la anterior palestinense y es anterior a Pablo, que la asume y desarrolla Mc presenta sistematicamente los diversos aspectos, ofreciendo desde el primer momento (cf bautismo y tentacion) una vision legendaria de Jesus, Mesias e Hijo de Dios

c) *R Bultmann* [14] continua, profundiza y matiza esta linea, describiendo la genesis de la cristologia y del evangelio de Mc Jesus, el predicador judio del Reino de Dios, se convirtio en objeto de predicacion, al ser reconocido por la comunidad judeo-cristiana palestinense como el Hijo del Hombre, Mesias venidero, en el marco de la esperanza escatologica judia Por su parte, la comunidad cristiana helenista ve a Jesus, ademas de Juez escatologico, como el Kyrios, dinamicamente presente en el culto, en el que es venerado, y como Hijo de Dios, en el sentido de *theios aner,* varon divino, concepto este de origen helenista, no judio Siguiendo a L Bieter [15], para quien en el helenismo se llama *theios aner* a una persona genial, un heroe que, aunque humano, esta revestido de poderes divinos y posee la capacidad de realizar milagros y de actuar con una sabiduria divina, Bultmann afirma que la comunidad helenista proyecto sobre Jesus los rasgos de esta figura, haciendo de el un taumaturgo y, bajo influencia gnostica, crea el mito Cristo, Hijo de Dios A la luz del gnosticismo, Jesus se convierte en el Redentor, figura cosmica, divina y preexistente que, como Hijo del Padre, bajo del cielo, tomo figura humana y, despues de una existencia humana, fue exaltado a la gloria celeste (cf Flp 2,6 11, 2 Cor 8,9, Ef 4,8-10) Como esta presentacion contrastaba con la tradicion primitiva, que solo veia en Jesus el predicador escatologico de penitencia y salvacion, el maestro de ley y de sabiduria (cf Q), se crea la explicacion del secreto mesianico Todo esto es anterior a Pablo, que desarrollo el mito de Jesus, Hijo de Dios Mc recoge y desarrolla esta teologia helenista, y la presenta con materiales narrativos tomados de la tradicion sobre la historia de Jesus, pero se diferencia de Pablo en que no incorpora el dato de la preexistencia del Hijo de Dios La intencion, pues, de Mc es «unir el kerigma helenista de Cristo – cuyo contenido esencial es el mito de Cristo,

[14] *Teologia del NT* 217-236

[15] *Theios Aner* (Viena 1935-1936) 2 vols

tal como lo conocemos por Pablo (esp Flp 2,6ss, Rom 3,24) – con la tradicion sobre la historia de Jesus» Resulta asi una exposicion de la vida de Jesus, de caracter muy mitico, que puede caracterizarse como evangelio de Jesus, el Cristo, en el que hunden sus raices los misterios cristianos del bautismo y la cena La vida de Jesus no es un episodio mas de la historia del mundo, sino la manifestacion maravillosa de la actuacion divina con el ropaje de acontecimiento terreno El peso principal recae sobre los milagros y sucesos milagrosos, como el bautismo y la transfiguracion, que ponen de manifiesto el ser de Hijo de Dios, mantenido oculto en general a los contemporaneos, pero que se manifiesta a los lectores Junto a los milagros coloca discusiones con las que Jesus aparece, no tanto como el Maestro de la comunidad (como sucede en Mt), sino como el Hijo de Dios que pone de manifiesto las contradicciones de algunos aspectos de la tradicion judeocristiana, con la que polemiza (cf la presentacion negativa que hace de Pedro) De acuerdo con M Dibelius, llama a Mc «Libro de epifanias secretas», en el que confluyen dos lineas, una de revelaciones y otra de ocultamiento (secreto mesianico), pues es la unica forma de escribir una vida de Jesus Mesias, cuyo misterio solo es cognoscible a partir de la resurreccion posterior

3. *Corrientes actuales*

El estudio de la teologia marquiana ha recibido un gran impulso desde 1960 con la *Escuela de la Historia de la Redaccion*, que estudia a Mc como una unidad literaria y teologica Las corrientes teologicas actuales son variadas, muy influenciadas en general positiva o negativamente por la obra de Bultmann, uno de cuyos motivos literario-teologicos, el del *theios aner*, es hoy muy discutido, negando un grupo de autores su existencia [16] La siguiente enumeracion es aproximada y no pretende delimitar entre si nitidamente unos movimientos aun vivos, que con frecuencia se entremezclan

a) Para la *corriente teologico-mítica o mitico-gnostica*, Mc desarrolla la cristologia helenista paulina (aunque de forma inferior a Pablo), presentando el mito gnostico del Hijo de Dios preexistente, que baja a la tierra, actua como *theios aner* (motivo asumido positivamente por la comunidad cristiana, segun estos autores) y poco a poco regresa al cielo Es el punto de vista de algunos discipulos de Bultmann, influenciados por las afirmaciones de D Georgi [17], segun el cual en 2 Cor el gnostico es Pablo y la teologia

[16] Cf W von Martitz *huios* ktl, en TWNT VIII, col 337 340 = GLNT XIV 114-121, D Tiede, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (Missoula / Montana 1972) 4-13, C Holladay, *Theios aner in Hellenistic Judaism A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (Missoula / Montana 1977), B Blackburn *Theios Aner and the Markan Traditions* (Tubinga 1991)

[17] Cf *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief Studien zur religiosen Propaganda in der spatantike* (Neukirchen Vluyn 1964, traduccion y puesta al dia en ingles *The Opponent of Paul in Second Corinthians*, Filadelfia 1986)

defendida por el es la que desarrolla Mc Las presentaciones concretas dentro de esta corriente son variadas Segun J Schreiber [18], el Redentor ha venido oculto a la tierra para morir en la cruz, recorriendo un camino –de Galilea a Jerusalen– que tiene caracter de regreso a la patria celestial, en el que la muerte es el momento de la epifania del Hijo de Dios, de su entronizacion y glorificacion, que revela el amor escatologico de Dios Crea asi Mc una *theologia crucis*, a la que corresponde una teologia de la confianza, a base de unir la tradicion helenista narrativa del *theios aner con el mito gnostico* Segun Ph Vielhauer [19], Mc describe la vida de Cristo como un proceso de entronizacion, en el que el Hijo de Dios, bajando a la tierra, progresivamente es adoptado como Hijo en el bautismo, proclamado en la transfiguracion y aclamado en la cruz, en la que es entronizado (cf de forma parecida H Weihnacht, R A Harrisville y V K Robbins)

b) *La corriente critico-dogmatica* es seguida por la exegesis que acep ta los aprioris dogmaticos de las confesiones cristianas e intenta componerlos con la critica historico-literaria Para ellos, la Biblia es Palabra de Dios, objeto de fe, pero dada en lenguaje humano, y por ello objeto de estudio critico Dentro de este enfoque general, los puntos de vista son variados 1) en cuanto a la misma existencia de una teologia de Mc, algunos autores creen que toda la obra es una unidad literaria que expresa una sola teologia, otros creen que no existe tal unidad y que por ello en Mc hay varias teologias, la del autor y las de las fuentes (cf R Pesch) 2) En cuanto al contenido teologico fundamental hay diferentes posturas, prevaleciendo la cristologia correctiva, que se presenta de diferentes formas, segun se acepte o no la hipotesis del *theios aner* Las dos mas importantes son

– *Mesianismo en la debilidad humana* Mc es una catequesis sobre el caracter autenticamente humano de la revelacion de Jesus, Mesias e Hijo de Dios Su finalidad es superar una crisis cristologica, originada especialmente por un falso conocimiento de Jesus Es la corriente en que se situan la mayor parte de los exegetas moderados Las explicaciones concretas son variadas (cf C Bravo Gallardo, J Delôrme, J Donahue, J Ernst, J Gnilka, J D Kingsbury, E J Mally, G Minette de Tillesse, K Stock, R Schnackenburg y otros)

– *Catequesis contra una concepcion gnostica y pagana de Jesus, Mesías e Hijo de Dios* Es una corriente parecida a la anterior, de la que se diferencia fundamentalmente por aceptar la validez de algunos presupuestos de Bultmann, como el origen gnostico y el motivo *theios aner*, aunque polemiza con la explicacion positiva de estos datos que ofrece

[18] *Theologie des Vertrauens Eine redaktions geschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums* (Hamburgo 1967), y anteriormente *Die Christologie des Markusevangeliums Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums* ZTK 58 (1961) 154-183

[19] *Erwagungen zur Christologie des Markusevangeliums, en Aufsatze zum Neuen Testament* (Munich 1965) 199-214

Bultmann y los interpretan de forma negativa. Para estos exégetas, Mc es una obra antignóstica y anti *theios aner*, escrita para corregir la presentación de Jesús como *theios aner*, motivo helenista de carácter negativo que deforma la imagen de Jesús, y la presentación como simple maestro de sabiduría. Para realizar esta corrección de la imagen mítica, gloriosa y sapiencial de Jesús, Mc recurre a la tradición histórica sobre Jesús de Nazaret, para presentarle como el Mesías que vivió en la historia y murió en la cruz. Es una línea defendida por W. Marxsen, S. Schulz, U. Luz y E. Schweizer. Para este último [20], Mc escribe por motivos antidocetas, aunque esto no lo explica todo. Presenta este desarrollo de la tradición: 1) Primero existe en las comunidades un interés por las palabras de Jesús (cf. fuente Q) como guía ética para prepararse a la parusía inminente. 2) En las comunidades paulinas se centra la fe en la resurrección, prestando poca atención al Jesús terreno; en este contexto surgen los «entusiastas» que todo lo fundan en el Resucitado y excluyen al Jesús terreno. 3) Las comunidades helenistas presentan a Jesús como *theios aner*, héroe divino y milagrero; la cruz fue sólo un final desgraciado e ininteligible. En este contexto, Mc escribe su catequesis con materiales tradicionales provenientes de la historia de Jesús con el fin de explicar quién fue el Crucificado, de quien habla Pablo, y por otra parte reelabora los materiales sobre el *theios aner*. Así toda la obra subraya la humanidad de Jesús, que hay que tomar en serio para afrontar las dificultades y para no caer en el docetismo, que hace que Jesús pierda el contacto con la historia. En línea parecida se expresan otros autores (cf. R. P. Martin, L. Schenke, H. H. Koster, U. B. Muller).

c) *Otras corrientes* se sitúan entre las dos anteriores: 1) *Teología eclesial*, desarrollando una polémica contra los discípulos. Una serie de autores interpretan la supuesta presencia del motivo *theios aner* desde una perspectiva eclesiológica, según la cual Mc pretende corregir la falsa cristología que mantiene la comunidad, tipificada en Pedro y los discípulos. Es un motivo ya sugerido por R. Bultmann, al afirmar que Mc polemiza contra puntos de vista judeocristianos, tipificados por Pedro [21]. Las explicaciones concretas son diversas. Según T. J. Weeden [22], Mc quiere corregir a cristianos pneumáticos, falsos cristos y falsos profetas de su comunidad, que, apoyándose en la autoridad de Pedro y los discípulos de Jesús, afirmaban la presencia en la comunidad de un Jesús milagrero, *theios aner*, rechazando al que muere y, además, creaban falsas esperanzas en una próxima parusía de Jesús, relacionada con la rebelión contra Roma. Para combatirlos, Mc presenta el mensaje de Jesús en una obra en la que se enfrentan dos cristologías, la auténtica de la cruz, defendida por

[20] *Il Vangelo secondo Marco* (Brescia 1971, original alemán).

[21] *The History of the Synoptic Tradition* (Oxford 1968) 258s y n.2, y ZNW 19 (1919s) 187

[22] *The heresy that necessitated Mark's Gospels:* ZNW 59 (1968) 145-158, *Mark: Traditions in Conflict* (Filadelfia 1971).

Jesús, y otra falsa, la del *theios aner*, defendida por los discípulos. Según W. H. Kelber [23], Pedro y los discípulos no aceptan la cristología de la pasión; en Mc representan a los «cristianos de Pedro» de su tiempo. Para J. B. Tyson [24], Mc presenta a los discípulos como tipo de la Iglesia de Jerusalén, que se ha equivocado sobre la verdadera naturaleza del mesianismo de Jesús; la orden de silencio sobre el mesianismo no quiere decir que reconocen correctamente el mesianismo de Jesús, sino que se han equivocado y se les prohibe divulgar esa falsa concepción. En línea semejante están E. Trocmé, D. Crossant, K. Tagawa y N. Perrin. 2) *Próxima parusía en Galilea*. W. Marxsen, siguiendo las intuiciones de E. Lohmeyer y de R. H. Lightfoot, cree que Mc escribe para invitar a los discípulos a congregarse en Galilea para esperar la inminente parusía. Cuando pasó el tiempo y no se realizó la esperanza, se le añadió el apéndice actual (cf. también W. H. Kelber). 3) *Relectura política* de la tradición de Jesús para hacerla aceptable a los intereses de Roma. Es el punto de visto defendido por S. G. F. Brandon [25], seguido por Ch. Masson, según el cual Mc se escribe en Roma, después del año 70, como *Apologia ad Romanos*, con el fin de despolitizar el mensaje de Jesús y presentarlo como compatible con el poder romano. Más radical es la interpretación de F. Belo [26], según el cual Mc ideologiza la praxis de Jesús y la priva de su carácter revolucionario. El mesianismo de Jesús fue profético, práctico, en la línea del sistema de la «deuda», contrario al de lo «puro / impuro». Esta práctica mesiánica fue ideologizada al servicio de una situación económica y política en un proceso en el que tuvo mucha importancia Pablo, responsable de convertir Mesías-práctica en un título-fetiche, doble fantasmático al que los lectores se podrán identificar, perdiendo así su rol activo en la lectura analítica de los relatos. Así el relato de la práctica de Jesús se convierte en «evangelio», «Palabra de Dios», el asesinato de Jesús en muerte prevista y querida por Dios... Mc es un hito importante en este proceso de ideologización.

VI. CUESTIONES ABIERTAS

1. *Reino de Dios y milagros*

Existen diversos puntos de vista con relación al pensamiento de Jesús sobre el Reino de Dios, pero con respecto a la visión

[23] *Mark 14,32-42. Gethsemane-Passion, Christology and Discipleship Failure*. ZNW 63 (1972) 166-187; *The Kingdom in Mark. A New Place and a New Time* (Filadelfia 1974), *Mark's Story of Jesus* (Filadelfia 1977)

[24] *The Blindness of the disciples in Mark:* JBL 80 (1961) 128-261

[25] *Jesus and the Zealots* (1967); Ch. Masson, *L'Evangile de Marc et l'Eglise de Rome* (Neuchâtel 1968).

[26] *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* (Estella 1976), cf también M Clevenot, *Lectura materialista de la Biblia* (Salamanca 1978)

marquiana en general hay un consenso básico, aunque difieren los exégetas en la interpretación concreta de los particulares, como la forma de entender Mc la cercanía / presencia del Reino, la relación de éste con Jesús y especialmente el sentido de los milagros. Con relación a este último problema se ha debatido mucho [27]. Algunos autores, como D. Georgi, H. W. Kuhn, L. Schenke, M. Smith, T. J. Weeden y otros han afirmado que Mc mantiene grandes reservas ante los relatos de milagros, que habrían sido creados por los cristianos helenistas para presentar a Jesús como *theios aner.* Sería una manera de presentar la importancia religiosa de Jesús en el ambiente cultural griego. Esto habría llevado a muchos cristianos a vivir su fe de una manera falsa, en un contexto de entusiasmo y optimismo ingenuos, que se centra exclusivamente en una *theologia gloriae* e ignora la cruz. Esta presentación, más que ayudar a comprender la fe, sólo habría servido para deformarla, llevando a la incredulidad y a la desesperanza, situación en que se encuentra la comunidad. Marcos habría escrito para contrarrestar estas ideas, *introduciendo y subrayando la tradición sobre la cruz.* Esta explicación, en tanto en cuanto se basa en la hipótesis del *theios aner,* es rechazada hoy día por todos los que cuestionan dicha hipótesis. A la luz del estado actual de la cuestión, se puede decir sobre este problema [28]: 1) los relatos de Marcos son en general histórico-tradicionales, no creaciones del mundo helenista, es decir, se remontan a hechos de Jesús que funcionaron como signos en el contexto sociorreligioso en que actuó y que han sido transmitidos por la tradición; 2) la tradición transmisora es catequética y transmite los hechos de acuerdo con las formas normales de narrar en ambientes palestinenses y helenistas, a veces de forma popular religiosa, empleando esquemas narrativos populares judíos o helenistas; 3) Mc respeta sustancialmente sus fuentes; sus intervenciones redaccionales se limitan normalmente al marco literario y teológico (ocasión, reacciones, secreto...); 4) Mc usa en su catequesis la tradición sobre los milagros, no para ilustrar el evangelio, sino porque forman parte del mismo y los presenta positivamente como signos eficaces y pedagógicos de la presencia del Reino de Dios y como garantía de su plena realización en el futuro. Por esta misma razón no los separa de la tradición de la muerte y resurrec-

[27] Cf K Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (Munich 1970), Th. Snoy, *Les miracles dans l'Evangile de Marc* RTLv 3 (1972) 449-446, 4 (1973) 58-101.

[28] Cf R Latourelle, *Milagros de Jesus y Teología del Milagro* (Salamanca 1990) 49-279

ción de Jesús, sino que, siguiendo la catequesis primitiva, las integra íntimamente ambas, para significar el carácter único de la salvación que se realiza en el Mesías Jesús, que es irrupción de poder, pero en la debilidad (cf. 1,1). Por todo esto no se pueden explicar los milagros solamente en función del tema del secreto mesiánico, como si éste fuera el elemento único y fundamental que explica la obra de Mc, sino en función del Reino y de la muerte y resurrección. 5) Mc tiene reservas ante los milagros, en cuanto que pueden llevar a una fe mágica en un Cristo milagrero, cuya misión es solucionar problemas. Para Marcos, los milagros son esencialmente signos y por ello los presenta en contexto de enseñanza de Jesús: tienen sentido a la luz de la predicación del Reino de Dios. Son además signos en la debilidad, característica fundamental del evangelio, y por ello los presenta en contexto de secreto y de limitación: Jesús es impotente ante la falta de fe de los hombres (5,17; 6,5-6a) y, según la voluntad del Padre, no debe hacer nada en beneficio propio (14,36; 15,31s). Esto explica el que los milagros sean frecuentes en la primera parte de la obra, dedicada a presentar el Reino, y vayan disminuyendo en la segunda, en la que domina el tema de la muerte y resurrección.

2. *Hijo del Hombre*

a) *Datos.* Jesús se autotitula *Hijo del Hombre*[29]: es la designación más frecuente de Jesús y siempre en sus labios. Aparece 2 veces referido a su ministerio (2,10.28), 9 a su muerte y resurrección (8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21[bis].41), y 3 veces a su parusía (8,38; 13,26; 14,62). Fuera de los evangelios sólo aparece 4 veces (Hch 7,56; Ap 1,13; Heb 2,6), nunca en confesiones de fe primitivas. Gramaticalmente la fórmula equivale a «el humano», «el qhombre»; en tiempos de Jesús, como puede verse por el uso que hace el Targum Palestinense, se emplea a nivel popular con una connotación de solidaridad, a veces negativa, pero nunca como

[29] Sobre Hijo del Hombre, véase especialmente H Bietenhard, «*Der Menschensohn*» *–ho huios tou anthropou Sprachliche, religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien,* I *Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil,* en H Temporini / W Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt,* II, 25 1 (Berlin / Nueva York 1985) 265-350, C Colpe, art *ho huios tou anthropou,* en TWNT VIII, col 402-482 = GLNT XIV, 273-472, J Coppens, *Les logia du Fils de l'Homme dans l'evangile de Marc,* en M Sabbe (ed), *L'Evangile selon Marc,* 487-528, M D Hooker, *The Son of Man in Mark A Study of the Background of the Term «Son of Man» and its Use in St Mark's Gospel* (Londres 1967)

expresión técnica religiosa o mesiánica. Dn 7 lo emplea con sentido individual-colectivo, como la representación alegórica de Israel, ahora humillado, pero que será vindicado por Dios y así podrá ejercer su vocación de señor de la creación, dada a Adán; más tarde se reinterpreta la imagen en sentido mesiánico individual por 1 Henoc 38-71 (Libro de las Parábolas) y por 4 Esdras, éste último en tiempos posteriores a Jesús.

b) *Uso de Mc.* Mc usa este título para presentar a Jesús como un hombre especial, capacitado con un poder divino de salvación (2,10.18: perdonar pecados, curar, liberar del legalismo), que ejerce en la debilidad, dando su propia vida; pero resucita (8,31; 9.9.12.31; 10,33.45; 12,21.41) y, finalmente, en su parusía será vindicado públicamente por Dios (8,38; 13,26; 14,62), confirmando la validez del camino del poder-en-la-debilidad de cara a la congregación del pueblo escatológico de Dios.

c) *Valor del uso de Mc.* Con relación a este problema ha tenido mucha influencia el punto de vista de Bultmann. Para éste, Jesús sólo habló del Hijo del Hombre escatológico, que vendrá en la parusía sobre las nubes del cielo como Redentor escatológico (cf. Dn 7,13s). No se identificó con él, sino que anunció su venida. Fue la Iglesia primitiva la que hizo esta identificación y amplió su uso: después de la muerte de Jesús y del fracaso de la ideología del Hijo de David religioso-nacionalista, la Iglesia primitiva identificó a Jesús con el Hijo del Hombre escatológico, Mesías designado que aparecerá en el futuro como Redentor. La misma Iglesia puso en sus labios las sentencias sobre la muerte y resurrección, sentencias ausentes en Q y que sólo recoge la tradición de Mc. Finalmente, la comunidad helenista [30] creó una serie de sentencias sobre el ministerio, como consecuencia de una falsa traducción del arameo *bar nashah,* presente en varias sentencias en las que simplemente significaba *yo,* sin connotación escatológica. Este punto de vista es seguido por los discípulos de Bultmann (algunos lo radicalizan: Jesús no habló ni siquiera del Hijo del Hombre escatológico (cf. Ph. Vielhauer, H. Conzelmann). Se le critica: 1) el fundarse en apriorismos sobre el origen de la fe cristiana; 2) el que no consta que la comunidad cristiana tuviese una teología del Hijo del Hombre que habría aplicado a Jesús [31] y 3) que supondría que Jesús actuó como precursor del Hijo del Hombre, cosa contraria a la conciencia que tenía de la importancia escatológica de su misión. Por ello, otros

[30] Según E. Todt fue anterior y lo hizo la comunidad hebrea.

[31] Sólo aparece 4 veces fuera de los evangelios y nunca en textos kerigmáticos.

autores, como E. Schweizer, M. D. Hooker, J. Jeremias..., consideran histórico el uso del título por parte de Jesús, entendido a la luz del Siervo de Yahvé y referido a su ministerio, pasión-resurrección y parusía, aunque no todos los textos que traen los evangelios sean auténticos y procedan de él. Jesús prefiere este título al de Mesías, por ser menos político, por tener un carácter individual-corporativo y por aludir al carácter humano de su obra, por una parte y, por otra, al carácter de enviado escatológico vindicado por Dios.

Con relación al uso concreto que hace Mc, en general se suele afirmar que Mc representa una nueva etapa en el uso del título, que desarrolla con características propias la línea de Dn 7 y de 1 Hen / 4 Esdr, y que lo emplea como explicación del título Mesías. Para unos, como los bultmanianos, su uso es incoherente, porque extiende el concepto, que de por sí es escatológico (el futuro redentor escatológico), al ministerio terreno de Jesús (cf. 2,10.28); otros, por el contrario, defienden el uso coherente, afirmando que el sentido primario no es escatológico, sino el de elegido por Dios, fiel y obediente a su misión, pero perseguido, por lo que será vindicado (cf. E. Schweizer, M. D. Hooker...). Para ésta última, todos los textos tienen dos características comunes: 1) vindican la autoridad que ejerce Jesús, que es aceptada por unos y rechazada por otros, pero que será vindicada y reconocida en el futuro, tres aspectos que se implican mutuamente; 2) tiene un significado corporativo, pues es poder en beneficio de otros.

3. *Hijo de Dios* [32]

En general hay acuerdo sobre el hecho de que Mc presenta a Jesús como Hijo de Dios, pero no lo hay sobre el origen de esta concepción y, consiguientemente, sobre su sentido. Para la Escuela bultmaniana, Mc presenta a Jesús como Hijo de Dios en línea helenista: los cristianos helenistas elaboraron la teología del Kyrios, Hijo de Dios, presente en el culto, a base de integrar una corriente gnóstica con la del *theios aner.* Mc recoge esta teología y la presenta en el contexto de la tradición histórica sobre Jesús, aunque sin incorporar el dato de la preexistencia (cf. R. Bultmann, F. Hahn, Ph. Vielhauer...). Igualmente parte de los partidarios de la cristología correctiva admiten el influjo del *theios aner* en el desa-

[32] A. Descamps, *Pour une histoire du titre «Fils de Dieu». Les antécédents par rapport a Marc,* en M. Sabbe (ed.), *L'Évangile de J. Marc,* 529-571; M. Hengel, *El Hijo de Dios* (Salamanca 1978), D. Kingsbury, *The Cristology of Mark's Gospel* (Filadelfia 1983).

rrollo del concepto Hijo de Dios aplicado a Jesús, aunque Mc lo combate con la teología de la cruz (cf. U. Luz, E. Schweizer, S. Schulz...). A ambos puntos de vista otro sector les objeta tanto la misma existencia del concepto *theios aner,* cuanto la reconstrucción que hacen del proceso histórico cristológico y de la transmisión de las fuentes de Mc. Para la mayor parte de los autores del sector crítico-dogmático, el origen es cristiano palestinense: la Iglesia primitiva palestinense desarrolla y explicita su fe en Jesús como Hijo de Dios a base de motivos bíblicos hebreos (Siervo de Yahvé, intronización real, sabiduría, Ley, memrá...). Todo esto es anterior a Pablo y a Mc. Este lo supone conocido, pero matiza que Jesús revela su carácter filial divino en la debilidad, muriendo en una cruz (cf. A. Descamps, M. Hengel, J. D. Kingsbury y otros).

4. El Secreto mesiánico es uno de los motivos de la obra de Mc, sobre cuyo origen y sentido más se ha discutido.

a) *Datos.* Según Marcos, Jesús impone diversos tipos de silencio. Exige callar a los demonios, y éstos le obedecen (1,25; 3,13); manda guardar silencio a sus discípulos sobre su mesianismo (8,30) y su transfiguración (9,10), y obedecen; ordena finalmente callar a los testigos de los signos, no de todos, sino de los que tienen carácter mesiánico, y no obedecen: leproso (1,44), revivificación de la hija de Jairo (5,43), sordo-mudo (7,36), ciego (8,26) (cf. Is 26,19;29,18s; 35,5s, los signos citados en Mt 11,2-5).

b) *Explicación de W. Wrede.* Contra la explicación biográfica corriente hasta entonces, Wrede propuso una explicación mítica, desarrollada por W. Bousset y R. Bultmann, según la cual Mc se propone explicar cómo es posible que Jesús sea reconocido como Mesías e Hijo de Dios, si la tradición histórica sobre él desconoce esta realidad. De hecho, en su comunidad había dos visiones, una que veía a Jesús como puro hombre, y otra que le confiesa como Mesías a partir de la resurrección. Esta última visión se fue extendiendo a todo el ministerio, proyectando sobre él la imagen del hombre divino. Para solucionar la contradicción entre estas dos visiones, se recurre al secreto mesiánico. Esta explicación del secreto mesiánico se caracteriza por ser totalizante y negativa. Totalizante, porque pretende explicar todos los temas teológicos de Mc (cf. parábolas, discipulado) a la luz del secreto y, por ello, busca una solución que los explique a todos juntos. Negativa, porque ve el secreto como un fraude de la comunidad primitiva, y literariamente contradictorio, pues en el desarrollo del tema hay contradicciones y al final se rompe el secreto.

c) *Evolución posterior.* Esta presentación ha sido desarrollada y matizada por la Escuela bultmaniana (cf. F.Hahn, E.Hanchen, J.Schreiber, Ph. Vielhauer...) y ha ejercido mucha influencia, pero también ha sido

contestada desde distintos sectores. La corriente crítico-dogmática por una parte y, más adelante, la misma corriente bultmaniana, ha objetado a esta presentación: 1) sus apriorismos doctrinales, que llevan a negar la conciencia mesiánica y divina de Jesús y, con ello, a la necesidad de explicar históricamente cómo ha surgido esta creencia; 2) la negación de la historidad del secreto, como consecuencia de otro apriorismo corriente entre los exégetas liberales, según el cual todo motivo que tenga carácter literario-teológico no puede ser histórico, y como el secreto aparece como tal, se considera un fraude. Hoy día se ha puesto de relieve que este principio hermenéutico no es correcto y que, por ello, el tema del secreto no es simple invento de Mc, aunque lo desarrolle a nivel redaccional, pues forma parte del material premarquiano y se remonta a la historia, al menos implícitamente (cf. W.Marxsen y E.Kasemann, que admiten el mesianismo implícito de Jesús, enraizado en su comportamiento). Para muchos autores, dentro de la corriente crítico-dogmática (cf. Taylor, Schniewind), el secreto es un hecho histórico. Aunque Mc no es una biografía de Jesús, es un relato sustancialmente histórico; Mc reelabora ciertamente sus fuentes, pero no llega a deformarlas. Por ello hay que buscar una explicación histórica al hecho del secreto. Según ellos, Jesús tuvo conciencia de ser el Mesías e impuso silencio por motivos pedagógicos, para evitar equívocos sobre su misión, ya que el título mesías tenía connotaciones nacionalistas, y por prudencia ante las autoridades romanas, que no podían comprender el alcance de esta afirmación. 3) No se admite el carácter totalizante que se pretende dar al tema dentro de la teología de Mc: es un tema junto a otros, también importantes, como parábolas e incomprensión de los discípulos (cf. D.E.Aune, J.D.G.Dunn, S.Brown [33]; algún autor, como H.Raisanen [34], incluso minimiza el motivo). Además se ha puesto de relieve la contradicción en que se incurre al exigir una explicación que sirva para todos los temas marquianos y, por otra parte, al no poder explicarlos todos con el tema del secreto, recurrir a otras explicaciones, como incoherencias, contradicciones, uso de otras fuentes por parte de Mc 4) Se han distinguido los diversos tipos y funciones de secreto (demonios, milagros, discípulos) y la doble perspectiva del problema, histórica y teológica (cf. H.J.Ebeling) [35]. Que sea tema teológico no implica que deje de ser histórico, aunque no tienen la misma base histórica el secreto exigido ante los milagros, que muchos minimizan, que el

[33] Cf. D E. Aune, *The Problem of the Messianic Secret:* NT 11 (1969) 1-31; Schuyler Brown, *The Secret of the Kingdom of God (Mark 4,11).* JBL 92 (1973) 60-74; J. D G. Dunn, *The Messianic Secret in Mark:* TynB 21 (1970) 92-117.

[34] Cf. H. Raisanen, *Das «Messiasgeheimnis» im Markusevangelium* (Helsinki 1976). Este autor no considera a Mc verdadero autor, sino transmisor de tradiciones, en las que se contradice, pues por una parte presenta el motivo del silencio de los discípulos y demonios, pero por otra con otras tradiciones presenta a Jesús revelandose en público.

[35] Cf. *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangeliums* (Gotinga 1939).

exigido a los discípulos, que se suele aceptar. En cuanto a la función, son muchos los que la ven de forma positiva. Así, según U. Luz [36], el silencio desobedecido ante los milagros es un motivo helenista, que tiene como finalidad presentar la irradiación irresistible del *theios aner;* por el contrario, el motivo del silencio exigido a los demonios y a los discípulos es de origen marquiano y pretende decir al lector que no se puede comprender la dignidad del Hijo de Dios prescindiendo de la pasión. 5) Se ha presentado el secreto dentro de un contexto más amplio. Así para D. J. Kingsbury [37], el secreto no es tanto sobre el mesianismo, cuanto sobre la divinidad, y abarca desde el bautismo hasta la resurrección, sin que haya contradicciones en el relato marquiano. Mc plantea el problema de la identidad de Jesús y responde con los títulos Mesías, Hijo de David, Rey de los judíos (de Israel) e Hijo de Dios, todos ellos relacionados entre sí, pero no idénticos. Hijo de Dios es el más importante y expresa el punto de vista de Dios, de los demonios, y finalmente de los hombres. En el relato hace ver cómo el punto de vista correcto es asumido por los hombres, que dejan el «pensar humano» para tener «el pensar de Dios», todo ello con la finalidad de invitar al lector a recorrer este camino, comprobando que es el querido por Dios. Así, pues, a partir de los años 70 no se acepta la explicación del secreto mesiánico, tal como la propone W. Wrede, como idea totalizante y simple creación de la Iglesia. Se han apuntado varias pistas de solución, pero, como dice U. Luz, el secreto mesiánico sigue siendo un secreto.

d) *Posible explicación.* A la luz de todos los datos aportados en la discusión actual, es razonable una explicación histórico-teológica, según la cual el secreto se dio de hecho en el ministerio de Jesús, y Mc lo transmite por motivos históricos y teológicos, en cuanto que tiene interés para nosotros: 1) Desde el punto de vista histórico hay que distinguir el secreto de los milagros, que no es obedecido, y el secreto propiamente mesiánico, que es observado por discípulos y demonios. El primero no es estrictamente histórico, aunque está fundado en las reticencias de Jesús ante las reacciones del pueblo testigo de sus signos. El segundo es histórico y responde a las reticencias de Jesús ante los títulos Mesías e Hijo de David, que son ambiguos (cf. reacción del pueblo ante el signo de los panes, Jn 6,15). Jesús sólo acepta el título de Mesías en un contexto desconcertante, ante el sanedrín que le condena (Mc 14,62). 2) Desde un punto de vista catequético, el motivo parece ser que está relacionado con la epifanía oculta de Jesús y las reacciones ante ella. El secreto a los demonios por una parte revela la naturaleza profunda de Jesús, que no pueden menos de proclamar los demonios, al estar

[36] Cf. *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie:* ZNW 56 (1965) 9-30.
[37] Cf. *The Christology of Mark's Gospel,* 14ss 140-142.

dotados de un conocimiento especial, y por otra, está en función de la crítica de la religiosidad mágico-popular: Jesús no quiere el testimonio prodigioso del miedo, que quita la libertad. El tema del secreto ante los milagros sugiere que no hay que seguir el ejemplo del pueblo que, ante los signos, en vez de callar y reflexionar, desobedece, se entusiasma, habla, pero se queda en una actitud superficial y no llega a reconocer a Jesús. Finalmente, el secreto ante el mesianismo sugiere que hay que imitar a los discípulos, que obedecen, perseveran en el seguimiento de Jesús, aunque no comprenden y le abandonan, pero al final son invitados para «verle» en Galilea.

VII. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

Para profundizar en la teología de Mc, proponemos estudiar algunos de sus temas bíblicos. Un método sencillo puede ser el siguiente: a) buscar todos los textos en los que aparece la palabra que se va a estudiar; el trabajo será más rico si, junto a esta palabra, se buscan también las relacionadas con ella, como los antónimos, sinónimos, etc. Como «toda traducción es traición», habría que realizar este trabajo a partir del texto griego del Nuevo Testamento, cosa no asequible a todos. La dificultad se puede resolver utilizando concordancias bíblicas que tengan en cuenta la palabra griega subyacente, sus sinónimos y antónimos, como la editada por S. García Rodríguez, *Concordancia de la Biblia. NT* (Bilbao 1975), que agrupa las palabras por temas y por raíces griegas; obra parecida, de menor calidad, pero de más fácil manejo, es la *Nueva Concordancia Greco-Española del NT con Indices,* compilada por Hugo M. Petter (Editorial Mundo Hispánico, Barcelona, 1980). b) Estudiar el significado de la palabra en cada texto a la luz del contexto. Se trata de descubrir todos los matices que tiene la palabra en función de las ideas que la rodean y con las que forma un conjunto. c) Hacer una síntesis de todos los datos conseguidos. d) A la luz de la problemática que intenta iluminar la obra en cuestión, ver cómo este tema concreto ayuda a resolver esos problemas. e) El estudio se puede ampliar realizándolo en otros libros bíblicos y / o contrastándolo con estudios similares publicados (cf. bibliografía citada en los puntos anteriores y los diccionarios bíblicos). Temas interesantes son Reino de Dios, Evangelio, Dios, Mesías, Señor (referido a Jesús), Hijo de Dios / Hijo / Hijo del

Altísimo / Hijo del Bendito, Hijo del Hombre, discípulo, pueblo, fe / creer etc.

VIII. ORIENTACIONES BIBLIOGRAFICAS

La teología de Mc es fundamentalmente cristología y su conocimiento es fundamental para el estudio de la cristología bíblica. Por ello hoy día las cristologías suelen tratar toda esta problemática: cf. R. Schnackenburg, *La cristología de los sinópticos y la polaridad «Jesús terreno – Cristo glorificado»: Marcos,* en J. Feiner / M. Lörer (eds.), *Mysterium Salutis,* III/I (Madrid 1971) 292-306.

Con relación a monografías sobre temas teológicos en Mc, cf. 1) sobre evangelio: el cap 3º de W. Marxsen, *El evangelista Marcos;* 2) sobre Reino de Dios y sus signos: A. M. Ambrozic, *The Hidden Kingdom* (Washington 1972); P. Lamarche, *Los milagros de Jesús según Marcos,* en X. Léon-Dufour (ed.), *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979) 207-219; R. Latourelle, *Los milagros de Jesús y Teología del Milagro* (Salamanca 1990); 3) sobre Hijo de Dios: J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel* (Filadelfia 1983); K. Stock, *Alcuni aspetti della Cristologia Marciana* (ad usum privatum, Roma 1977); 4) sobre Hijo del Hombre: M. D. Hooker, *The Son of Man in Mark. A Study of the Background of the Term «Son of Man» and its Use in St.Mark's Gospel* (Londres 1967); 5) sobre el secreto mesiánico, véase la monografía de G. Minette de Tillesse, *Le secret méssianique dans l'Évangile de Marc* (París 1968), donde se presentan otros puntos de vista contemporáneos; 6) sobre discipulado y eclesiología: K. Stock, *Vangelo e discipulato in Marco:* Rasegna di Teologia 19 (1978) 1-7; J. D. Kingsbury, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos* (Córdoba 1991); A. Rodríguez Carmona, *La Iglesia en Marcos:* EstE 63 (1988) 129-163, con amplia bibliografía.

Capítulo V
DIMENSION HISTORICA

Después de haber analizado las características literarias de la obra y su contenido teológico, en este último capítulo se estudia (I) su origen (autor, tiempo, lugar de composición, destinatarios, situación que motivó la obra y fuentes empleadas), (II) se ofrece una breve historia de la investigación con una bibliografía general, y (III) unas pistas para iniciarse en la exégesis de Mc.

I. ORIGEN DE LA OBRA

1. Autor

De la lectura de la obra, escrita directamente en griego semitizante, no se puede deducir más que era un cristiano helenista, posiblemente judío. En favor de este último dato, además de los semitismos, está el hecho de que la obra fue acogida como testimonio autorizado de la tradición de Jesús, cosa que solía acontecer con el testimonio de los cristianos palestinenses, que gozaban de mucha autoridad [1]. La obra fue editada de forma anónima, como un escrito redactado por un miembro de la comunidad al servicio público de la misma, por lo que no aparece el nombre del autor en ella. No tiene ningún fundamento la identificación del autor con el anónimo joven desnudo, del que se habla en 14,52-55. Una tradición unánime, que arranca de finales del s. I, atribuye la obra a un tal Marcos, que se identificó con el Juan Marcos, pariente de Bernabé y compañero de Pablo, de que hablan Hechos de los Apóstoles y Pablo (cf. Hch 12,12.25; 15,37.39; Flm 24; Col 4,10; 2 Tim 4,11), y

[1] Cf R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, I,37-47

además se le relacionó con la actividad de Pedro en Roma (cf. 1 Pe 5,13). Hoy día se suele aceptar como histórico el nombre de Marcos, atestiguado unánimemente por la tradición, porque es inverosímil que lo inventara la comunidad, ya que ésta, cuando emplea la pseudoepigrafía para autorizar una obra, la atribuye a autores apostólicos o directamente vinculados con ellos, cosa que no ocurre con el nombre Marcos, pero que sí se puede dar en la identificación de este Marcos anónimo con el citado en Hechos y en 1 Pe, por lo que se discute esta identificación y las relaciones históricas del autor con Pablo y Pedro.

2. *Tiempo y lugar de la obra y de sus destinatarios*

Los datos internos de la obra apuntan a un tiempo de persecución (cf. las frecuentes alusiones al tema: 8,34s.38; 10,30.33.45; 13,8.10; la presentación de Juan y su destino como anuncio del de Jesús) y relacionado con la destrucción de Jerusalén (cf. 13), aunque los exégetas interpretan de diversas formas los datos del discurso escatológico, viendo unos alusiones al tiempo anterior (cf. E. Best, M. Hengel, X. Léon-Dufour, W. Marxsen, B. Rigaux, E. Trocmé...) y otros al posterior (cf. S. G. F. Brandon, R. Pesch, B. Standaert...). Los testimonios externos tampoco están de acuerdo, colocando unos la redacción durante la vida de Pedro (Prólogo Antimarcionita, Clemente de Alejandría) y otros después de su muerte (Ireneo). La mayor parte de los comentaristas sostienen que se escribió en torno al año 70 y antes de la redacción de Mateo y Lucas.

En cuanto al *lugar*, los datos internos sugieren un lugar fuera de Palestina, en contexto cultural-administrativo romano: cf. explicación de costumbres judías (7,3-4; 14,12; 15,42) y palabras arameas (3,17; 5,41; 7,11; 10,46; 11,34; 14,36; 15, 32-34), latinismos, alusión a derecho y horario romano (10,12; 13,35), explicación de monedas hebreas con su equivalencia romana (12,42), presentación de un romano como el primero que descubre la identidad de Jesús (15,39)... pero la crítica interna no permite concretar más y señalar un lugar determinado. Los testimonios externos señalan «las regiones de Italia» (Prólogo Antimarcionita) y más en concreto Roma (Ireneo, Clemente de Alejandría, cf. Papías), y esta opinión es generalmente aceptada por la mayor parte de los comentaristas. A su favor está el que las citas más antiguas de Mc se encuentran en obras asociadas a Roma, en 1 Clemente 15,2 y Hermas (*Similit.*, 5,2).

3. *Destinatarios y problemática de la comunidad*

a) *Destinatarios*

A la luz de la crítica interna, son predominantemente étnico-cristianos, pues necesitan que se les expliquen costumbres judías y palabras arameas. No se puede excluir la existencia de una minoría judeo-cristiana, pero la obra da a entender que la comunidad tiene resuelto el problema del alcance de la Ley (cf. 7,1-23), por lo que esta posible minoría no creó problemas de tipo judaizante. La Iglesia local parece ser comunión de comunidades domésticas, que se reúne en una casa para celebrar el culto y tener la catequesis, dada la presentación que se hace de la casa como lugar al que Jesús se retira con sus discípulos y los instruye. Las instrucciones a los Doce sobre el servicio a la comunidad y el relieve que se da a este grupo, encabezado por Pedro, dejan entrever la existencia de una dirección y organización en la comunidad [2]. El conocimiento del vocabulario misionero y el uso de tradiciones misioneras (cf. 1,21-28; 5,1-20; 7,24-30; 13,10; 14,9) apuntan a una comunidad misionera, comprometida en la misión entre los paganos y que posiblemente conoce la misión itinerante con el envío de dos en dos, que se alojan en casa de creyentes (cf. 6,6b-7.10).

b) *Problemática*

Con relación a la problemática de la comunidad, los grandes temas teológicos, que se suponen son respuestas a su situación, permiten formarse una idea genérica. Entre éstos destacan la cristología y el conocimiento de Jesús por parte de los discípulos, por lo que hay un acuerdo genérico bastante amplio, aunque explicado de formas diferentes, según el cual la obra es una cristología correctiva, lo que supone que la comunidad necesita replantearse su fe en Jesús. La causa de esta problemática de la comunidad estaría relacionada con una serie de dificultades de tipo diverso que está sufriendo. Así, la frecuente alusión a persecuciones sugiere que ya tuvo lugar la persecución neroniana y que se vive en una situación de inseguridad a causa de la fe. Se dejan sentir los efectos de la rebelión judía contra Roma, lo cual aumentaba las dificultades de la comunidad ante el mundo pagano, que no siempre distinguía adecuadamente entre judíos y cristianos. Ciertamente el esfuerzo

[2] Sobre el credo y prácticas de esta comunidad, cf. A. Rodríguez Carmona, *La Iglesia en Marcos:* EstE 63 (1988)130-133.

de Mc por controlar ideas apocalípticas (cf. 13) hace suponer que la efervescencia apocalíptica que produjo esta guerra ha llegado a esta comunidad y le ha creado problemas. La presentación de Jesús como el Mesías / Hijo de Dios que se revela muriendo, junto al tema de la persecución, sugieren que el problema de la comunidad era una crisis de fe en el señorío de Jesús: ¿cómo compaginar la fe en el Señor Jesús con las dificultades que viven sus discípulos? Es importante notar que este mismo problema de fondo aparece en otros dos escritos vinculados a la Iglesia romana, Hebreos y 1 Pedro. Todo esto, junto al ambiente de Evangelio-Imperio que se respiraba en aquel ambiente romano, explicaría el que la cristología marquiana presente a Jesús como evangelio, el Mesías que trae el Reino como compete al Hijo de Dios, en la debilidad (cf. 1,1).

Otra faceta de la problemática de la comunidad está relacionada con el lenguaje catequético histórico-narrativo empleado por Mc y que tuvo muy buena acogida, como muestran los hechos de que fuera imitado por otros autores y el que la comunidad primitiva concediera un lugar de honor a los evangelios o catequesis que exponían la tradición de Jesús con lenguaje histórico narrativo. Dos razones, que no se excluyen, se suelen aducir. Por una parte, el peligro de convertir el cristianismo en una gnosis sin relación con la historia concreta de Jesús de Nazaret [3]. Es la época en que surgen movimientos heteredoxos de tipo pregnóstico, difíciles de definir, que hacen un uso abusivo de la catequesis paulina (cf. 2 Pe 3,15s), que se centra en Jesús resucitado, dador del Espíritu, y da muy poco espacio a las tradiciones históricas sobre Jesús de Nazaret. Emplea un lenguaje que fácilmente puede ser sacado de su contexto para justificar especulaciones gnósticas. Ante este peligro se explica el éxito del lenguaje catequético narrativo, centrado en Jesús de Nazaret, persona de la historia real, que vivió una auténtica historia humana, murió, resucitó y es el maestro permanente de la comunidad. No es la intención de Mc escribir una biografía de Jesús, sino una catequesis, pero lo hace a base de recordar el pasado de un modo sugerente que sirva para solucionar los problemas del presente. Presenta así el cristianismo como una forma concreta de vivir la historia presente, enraizada en la existencia histórica concreta de Jesús de Nazaret. El presente eclesial se funda en la historia de Jesús y de sus discípulos y ha de ver en ella su norma. El cristianismo, pues, no es una doctrina o una praxis soteriológica sin más, sino una persona, Jesús-Mesías-Hijo de Dios,

[3] Cf. M. Hengel, *Kerygma oder Geschichte?:* TQ 151 (1971) 323-336.

origen de una doctrina y de una praxis salvadora. La segunda razón que aducen algunos autores para este lenguaje fue una serie de hechos de los años 60, como la persecución de Nerón, la muerte de los grandes fundadores, la rebelión judía de los años 66-70, que supuso la dispersión de las comunidades cristianas palestinenses... todos estos hechos amenazaban la continuidad de la tradición oral sobre Jesús de Nazaret, que poco a poco se iba debilitando y podía acabar por perderse, al no existir la ayuda de un grupo humano estable que la conservara y transmitiese. La catequesis narrativa de Mc, en los comienzos de la segunda generación cristiana, significa un esfuerzo de poner por escrito la tradición apostólica fundante, que ha legado la primera generación.

4. *Cuestiones abiertas*

a) *El testimonio de Papías y su valor* [4]

El testimonio más antiguo sobre la obra de Mc se debe a Papías de Frigia y fue escrito en la primera mitad del s. II. Ha sido transmitido por Eusebio (HE 3, 39, 14-15) y dice así:

> «Y esto decía el presbítero. Marcos, habiendo sido intérprete de Pedro, escribió con cuidado, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que Cristo había hecho o dicho. Porque él no había oído al Señor ni le había seguido, pero había seguido más tarde, como he dicho, a Pedro, que enseñaba según las necesidades, pero sin hacer una exposición ordenada de los oráculos del Señor. Marcos no ha cometido así ningún error al escribir algunos, como recordaba, pues no ha tenido más que una preocupación, no omitir nada de lo que había escuchado y no decir nada falso» (RJ 95).

El texto transmite lo que decía el presbítero y un comentario de Papías. La tradición del presbítero (según Ireneo el apóstol Juan, según Eusebio Juan el presbítero) contiene tres afirmaciones sobre Marcos: 1) que fue *hermeneutes* de Pedro (¿traductor literal de Pedro, poco conocedor del griego?, ¿intérprete, al modo del

[4] Sobre este testimonio, cf. M. Jourjon, art. *Papias*, en DBS VI, col. 1104-1109; R. P. Martin, *op. cit.*, 52-83, especialmente 80-83; K. Niederwimmer, *Johannes Markus und die Frage nach dem Verfasser des Zweitens Evangeliums:* ZNW 58 (1967) 172-188; E. Stauffer, *Der Methurgeman des Petrus*, en *Neutestamentliche Aufsätze* (Fs. J. Schmid, 1963) 282ss; H. E. W. Turner, *The Tradition of Mark's Dependence upon Peter:* ExpTim 71 (1960) 260-263; W. C. van Unnik, *Zur Papias-Notiz über Markus (Eusebius HE III.39.15):* ZNW 54/55 (1963) 276-277; A. F. Walls, *Papias and Oral Tradition:* VigChr 21 (1967) 137-140.

meturgeman sinagogal, que traducía y comentaba el texto bíblico?, ¿secretario?, ¿intermediario?); 2) que fue fiel a sus recuerdos; 3) que escribió sin orden. El comentario de Papías comienza en «porque» (cf. la alusión que hace a lo que escribió antes: «como dije») y trata de justificar el «sin orden»: se debe a que él no fue testigo inmediato de Jesús, sino que depende de la predicación de Pedro, y éste no exponía los hechos y dichos de Jesús ordenadamente, sino con criterio pastoral, en función de las necesidades de sus oyentes. La obra de Mc, pues, tiene un orden pastoral. Pero fue totalmente fiel a esta predicación, a la que no añadió nada ni omitió nada. Texto y comentario son claramente apologéticos y tratan de defender a Mc de la acusación de falta de orden. Esto supone que se le compara con otro evangelio más ordenado, que podría ser Mateo o Juan. Las posturas ante este testimonio han sido tres fundamentalmente:

– *Interpretación literal.* Hasta el siglo pasado se le ha considerado literalmente histórico y se ha identificado a Marcos con el «hijo de Pedro» (1 Pe 5,13) y con el Marcos o Juan Marcos o Juan , compañero de Pablo (cf. Juan: Hch 13,5.13; Marcos: Hch 15,39; Col 4,10; Flm 24; 2 Tim 4,11; 1 Pe 5,13; Juan Marcos: Hch 12,12.25; 15, 37). Es el punto de vista sostenido por otros testimonios patrísticos: cf. posible alusión en Justino (h. 150) a las «memorias de Pedro» (*Diálogo con Trifón,* 106), refiriéndose a Mc 3,17; Ireneo (+202) afirma que Mc, «el discípulo e intérprete de Pedro», escribió después de la muerte de Pedro y Pablo. Reconoce además la validez del testimonio de Papías, a quien considera discípulo del apóstol Juan y compañero de Policarpo (*Adv. haer.*, 3,1,1; 33,4); según el Prólogo Antimarcionita, Marcos, «intérprete de Pedro», escribió en las regiones de Italia después de la muerte de Pedro; según Clemente de Alejandría (+215), Marcos, «compañero de Pedro», escribió durante la vida de éste a petición del pueblo de Roma, a quien Pedro predicaba (cf. Eusebio, HE 2,15,2; 6,14, 6-7); según Tertuliano (+220), Marcos es «intérprete de Pedro» (*Adv. Marc.*, 4,5); según Orígenes (+254), la obra fue escrita por Marcos de acuerdo con las instrucciones de Pedro (cf. Eusebio, HE 6,25, 5); según san Jerónimo, Marcos, «el intérprete del apóstol Pedro», fue el primer obispo de Alejandría en Egipto (*In Matth.*, Proemium 6; esta información también la ofrece Eusebio); finalmente, según Hipólito y el Prólogo Antimarcionita, Marcos, el autor, era llamado *kolobodaktilos,* dedos cortos. Apoyados en esta serie de testimonios, fueron muchos los autores que afirmaban como «tradicional» que

el segundo evangelio fue escrito por Marcos, discípulo de Pedro, en Roma, antes o después de su muerte.

– *Negación del valor.* Pero con el estudio de la formación de los evangelios, especialmente con las aportaciones de la Historia de las Formas, surge una postura que considera legendario este testimonio (cf. Nineham, Niederwimmer, Rawlinson, Walls y otros): Mc no recoge la predicación de Pedro, sino que es una compilación de formas que fueron acuñándose en las comunidades cristianas. La noticia es una pura ficción inventada por Papías en su lucha contra los gnósticos en Asia Menor, inspirándose en la cita de 1 Pe 5,13, con la finalidad de prestigiar el segundo evangelio. Esta postura, que intenta invalidar e ignorar el testimonio de Papías, no ha logrado imponerse y es hoy minoritaria.

– *Valor sustancial.* Una tercera postura, intermedia y mayoritaria hoy día (cf. Pesch, Kümmel, Léon-Dufour, Hengel, Martin, Rigaux y otros muchos), advierte que los testimonios patrísticos no son independientes, sino que dependen y desarrollan el de Papías, colocando la redacción en Roma, primero después de la muerte de Pedro y más tarde antes de la misma. No se puede hablar, pues, de una tradición propiamente dicha formada por testigos independientes. Por otra parte, a la luz del análisis interno de la obra y de los datos que sabemos sobre la formación de los evangelios, no se puede sostener que la obra haya sido redactada al dictado de Pedro o recogiendo su predicación. Sin embargo hay que admitir un valor sustancial al testimonio de Papías, pues Ireneo lo acepta y Eusebio, que por otra parte es enemigo de Papías, lo cita; por ello hay que admitir que el autor se llamaba Marcos, que su obra tiene carácter catequético y que está fundamentada en la tradición apostólica. Pero a partir de aquí se dividen las opiniones. ¿Era este Marcos el mismo citado en Hechos de los Apóstoles (cf. 12,12.25; 15,37.39), y por Pablo (Flm 24; Col 4,10; 2 Tim 4,11), o fue asimilado, por homonimia, al Marcos de 1 Pe 5,13, y después al de Hechos y Pablo con la finalidad de afirmar el carácter apostólico de las tradiciones que recogía? ¿Tuvo alguna relación con Pedro? Hay defensores de ambas posturas. Los de la primera, maximalista (cf. Léon-Dufour, R. P. Martin, Rigaux...), afirman la identidad, argumentando que, si se tratase de pseudonimia para afirmar el origen apostólico del contenido, podrían haber acudido directamente a un apóstol y no a un personaje secundario. Es cierto que la obra actual recoge distintas fuentes, pero esto no obsta para que algunas de ellas se remonten a Pedro, como sugieren algunos de los relatos pormenorizados que ofrece Mc, que suponen que vienen de un

testigo inmediato. ¿Por qué, si no, unos relatos son permenorizados y otros no? Todo esto lo confirmaría el papel importante que tiene Pedro en Mc. Los de la segunda postura, minimalista (cf. R. Pesch, W. G. Kümmel y otros), responden que la vinculación Marcos-Pedro es pseudoepigráfica; al hacer esto, no se acude a un apóstol, porque el nombre Marcos es histórico y se retiene, pero se le identifica con otro Marcos, discípulo de Pedro y Pablo. En cuanto a los relatos pormenorizados, dependen del estilo de Mc. Finalmente, la imagen de Pedro que ofrece Mc es importante, en cuanto que sustancialmente Mt y Lc dependen de él, pero Mc no tiene nada especial petrino y su presentación de Pedro es la más negativa de los evangelios, omitiendo tradiciones importantes como Mt 14,28-32; 16,17-20.

b) Lugar de composición

Aunque la mayor parte de los exégetas aceptan Roma como lugar de composición, de acuerdo con la tradición, otros pocos han propuesto en estos últimos años otros lugares, la mayor parte de ellos en torno a Galilea y Siria. W. C. Allen en 1915 y J. V. Bartlet en 1922 ya habían defendido esta hipótesis, pero ha sido W. Marxsen [5] quien ha propuesto este punto de vista con nuevos argumentos, que han sido seguidos con variantes por algunos. Según él, Mc escribió en Galilea, inmediatamente antes de la guerra judía, hacia el año 67-69, cuando la comunidad cristiana de Jerusalén había huido a Pella, en Perea, Transjordania, el año 66, según el oráculo recibido por algunos miembros de la comunidad (cf. Eusebio, HE 3,5,3). Mc, reforzando el oráculo, escribe para que todos los cristianos se congreguen en Galilea-Pella (Marxsen considera Pella como parte de Galilea), porque allí va a tener lugar pronto la parusía de Jesús. Se fundamenta para ello en varios motivos, alguno ampliamente aceptado, como la importancia geográfico-teológica que tiene Galilea en Mc; otros muy discutibles, como la interpretación de 14,28 y 16,7 como anuncio de la parusía y la que hace de la hipotética huida a Pella de la comunidad de Jerusalén (el dato de Eusebio no es aceptado por todos los historiadores), cuya finalidad no sería tanto escapar de la guerra contra Roma cuanto el congregarse ante la inminente parusía. La segunda venida tendrá lugar

[5] Cf. *El Evangelista Marcos*. Sobre el valor teológico de la geografía, cf. F. de la Calle, *Situación al servicio del kerygma (Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos)* (Madrid 1975); *Desierto y lugar deshabitado en S. Marcos:* «Estudios Mercedarios» 31 (1975) 3-52

en el mismo lugar en que se efectuó la primera. Con razones parecidas sitúan la obra en Galilea o en una zona limítrofe J. Schreiber (Tiro-Sidón, la Decápolis o Cesarea de Filipo), W. Kelber (Galilea en un sentido amplio, incluyendo la Decápolis y la región de Tiro-Sidón), M. Karnetzki (Galilea), H. C. Kee (sur de Siria o norte de Galilea) [6]. Otras propuestas han tenido poco eco, como la de H. Köster, que sitúa la obra en Asia Menor o Grecia.

c) *Problemática de la comunidad y finalidad de la obra*

En estos últimos años se han propuesto diversas hipótesis sobre la finalidad de Mc, algunas bastantes arbitrarias, por lo que algunos han renunciado a esta tarea y se contentan con afirmaciones genéricas [7]. Ya hemos expuesto la mayor parte de estas posturas anteriormente (cf. Cap. IV, V: Historia de la Investigación), por lo que señalamos brevemente otros puntos de vista aún no presentados: 1) *Explicación litúrgica:* Mc fue compuesto como leccionario, a la manera del leccionario sinagogal judío, para su uso en la liturgia cristiana (P. Carrington) [8]. La crítica ha considerado esta explicación como un anacronismo, que por otra parte no explica la disposición interna de la obra. Otra explicación litúrgica es la de J. Bowman [9], que considera la obra de Mc como una Hagadá Pascual, compuesta para la celebración cristiana de la Pascua. Tampoco ha encontrado eco esta explicación, pues, aunque justificaría la inclusión del relato de la Cena en la narración de la pasión, no explica suficientemente la disposición interna de toda la obra. (2) La *explicación catequética* considera a Mc como una obra compuesta para la formación de los catecúmenos (cf. G. S. Schille y B. Standaert) [10]. También se objeta a esta explicación el justificar sólo las líneas generales de Mc y no la totalidad del material ni su estructura. 3) Para H. C. Kee, se trata de una *comunidad apocalíptica,* del

[6] Cf. J Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums,* 176s; W. Kelber, *The Kingdon in Mark,* 130; M Karnetzki, *Die galiläische Redaktion im Markusevangelium:* ZNW 52 (1961) 256; H C. Kee, *Community of the New Age,* 105

[7] Cf. T. Soding, *Glaube bei Markus* (Stuttgart 1985) 71

[8] Cf. *According to Mark. A Running Commentary on the Oldest Gospel* (Cambridge 1960).

[9] Cf. *The Gospel of Mark. The New Christian Jewish Passover Haggadah* (Leiden 1965).

[10] Cf G S Schille, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums,* I *Rahmen und Aufbau des Markus-Evangeliums·* NTS 4 (1957/58) 1-24; B. Standaert, *L'Evangile selon Marc. Composition et Genre Littéraire* (Brujas 1978).

tipo de los esenios, misionera, que gana nuevos miembros por medio de misioneros itinerantes que van de poblado en poblado al modo de los cinicos y estoicos El evangelista escribe para animarla a esperar el premio de Dios en un futuro proximo

d) Fuentes

– *Hasta el s XIX* se considero a Pedro la fuente principal de Mc, *siguiendo a Papias, hipotesis practicamente abandonada hoy* dia Tambien, y esto hasta nuestros dias, se ha presentado a Pablo como fuente marquiana, dado el uso que hace de algunas palabras como evangelio, palabra (en sentido absoluto), misterio, proclamar, etc , hasta 15 Pero contra esto se objeta que faltan en Mc las palabras esenciales del vocabulario paulino, como justicia, justificar, salvacion, luz, tinieblas Los parecidos anteriores se explican suficientemente a la luz de la tradicion comun de la comunidad primitiva En el contexto de la problematica sinoptica se han propuesto diversas hipotesis, pero sin llegar a un acuerdo

– *La Historia de las Formas* afirma que Mc es la compilacion de una serie de colecciones previas, que recogian unidades formadas en las distintas comunidades Entre estas fuentes distinguen el relato de la pasion y algunas colecciones de milagros, de parabolas, de controversias y de dichos

– *El estado actual* del problema sigue fundamentalmente este planteamiento, en torno al que se formulan una serie de preguntas ¿Es posible descubrir las fuentes? ¿Que fuentes? ¿Como las usa Mc, desarrollando su sentido primitivo o rectificandolo? ¿Las modifica accidental o sustancialmente? Las respuestas son diversas 1) En el trasfondo de Mc no hay fuentes, sino un documento base, formado libremente por un autor sin fuentes escritas y que contiene practicamente toda la obra actual, ya que Mc lo retoco superficialmente (W Schmithals), 2) Mc usa fuentes y las elabora superficialmente, de tal forma que es un redactor conservador, es el punto de vista de R Pesch, E Best, H Raisanen, T Soding, G Theissen y otros 3) Mc usa fuentes y las reelabora sustancialmente, respetando el contenido (cf G Bornkamm, J Dewey, J Ernst, R Fowler, J Gnilka, W Grundmann, K Kertelge, U Luz, R Schnackenburg y otros muchos) o, segun otros, modificando y rectificando el contenido (cf D Georgi, H Koster, U B Muller, J M Robinson, L Schenke, T J Weeden, H-W Kuhn, W Kelber) 4) En cuanto a la posibilidad de descubrir las fuentes empleadas, algunos, como F Neirynck, opinan que es tal la reelaboracion que hace de ellas Mc que es imposible determinarlas con precision, otros muchos, en cambio, creen

que es posible hacerlo Las fuentes que se suelen atribuir a Mc son las siguientes relato de la pasion, un dia en Cafarnaun (1,16-39), una coleccion de controversias (2,1-3,6), una coleccion de parabolas (4,1-34), una coleccion de milagros (4,35-5,43 los signos en torno al lago), dos colecciones paralelas de milagros, encabezada cada una por una multiplicacion de los panes (6,33-7,37, 8,1-26 la seccion del pan), un catecismo comunitario (9,33-50), otro catecismo *comunitario con reglas practicas sobre el comportamiento ante* el matrimonio, los niños y los bienes (10,1-31), una coleccion de controversias en Jerusalen (11,15-12,40) y el discurso escatologico (13) En la actual discusion es diferente el grado de aceptacion que tiene cada una de estas fuentes No hay acuerdo sobre ninguna, aunque el relato de la pasion, la primera coleccion de controversias (2,1-3,6) y la coleccion de parabolas es aceptada por casi todos

– *El relato de la pasion,* bajo el influjo de M Kohler y M Dibelius, se suele considerar como el primer documento largo que se acuno y escribio en la comunidad primitiva, como dejan entrever los acuerdos entre las tradiciones independientes de Mc y Jn Para algun autor, como R Pesch [11] es la fuente principal de Mc compuesta por la comunidad jerosolimitana, y comprende desde la confesion de Pedro hasta el anuncio de la resurreccion (8,27-16,8) En contra de esta postura general se alza W Kelber [12], con algunos otros, afirmando que este relato procede de Mc y que no es necesaria ninguna fuente anterior para explicarlo

– *Coleccion de milagros* Con relacion a la coleccion de milagros, no hay acuerdo Segun P J Achtemeier [13], existia un ciclo premarquiano de milagros en forma de dos cadenas con disposicion similar, pero con contenido diferente un milagro en el mar, tres curaciones, una comida milagrosa (4,35 8,10) Su finalidad era presentar a Jesus como *theios aner* Mc la reelabora, poniendola al servicio de su cristologia del Hijo del Hombre sufriente Por su parte, R Pesch [14] rechaza este punto de vista y afirma que Mc empleo una coleccion, ordenada en forma quiastica, que tenia la finalidad de presentar a Jesus como el profeta escatologico y que compren dia a) un sumario (3,7-12) la masa ante Jesus que cura y libra de Satanas, b) la tempestad calmada (4,35-41) Jesus como Yahve y superior a Jonas, c) curacion del endemoniado geraseno (5,1-20) Jesus es el Hijo de Dios, el gran exorcista de los paganos, d) curacion de la hemorroisa y de la hija de Jairo (5,21-43) Jesus mayor que Elias y Eliseo, c') comida de los cinco mil

[11] Cf *Il Vangelo di Marco* I 128s II 18 54 y *L Evangelo della comunita primitiva* (Brescia 1984)

[12] Cf W Kelber (ed) *The Passion in Mark Studies on Mark 14-16* (Filadelfia 1976)

[13] Cf *Toward the Isolation of Pre Markan Miracle Catenae* JBL 89 (1970) 265 291

[14] Cf *Il Vangelo di Marco* I 124 441 447

(6,32-44) Jesus es el pastor escatologico de Israel, b') andando sobre el mar (6,45-51)· Jesús como Yahve; a') sumario (6,53-56). la masa ante Jesus salvador. Segun H.W Kuhn [15], la coleccion de milagros incluia 4,35-5,43, posiblemente 6,34-51 y estaba destinada a misioneros que presentaban a Jesus como *theios aner* Por su lado, R Fowler niega la existencia de una fuente de milagros y afirma que Mc es el reponsable del orden y contenido de los cap 4-8, donde se encuentran la mayor parte de los milagros Fue él quien creo el primer relato de comida milagrosa (6,30-44) [16], inspirándose en 8,1-10, que recoge una fuente antigua, y de igual forma los otros relatos paralelos (cf milagros en el mar y curaciones).

5. *Orientación bibliográfica*

Para profundizar en los puntos estudiados en este capitulo, veanse las Introducciones y los comentarios presentados en la bibliografia general, especialmente los de Gnilka y Pesch, y la obra de R P. Martin, *Mark. Evangelist and Theologian* (Exeter 1972), que presenta las diversas posturas Para el estudio de la comunidad de Roma, cf R E Brown / J. P Meier, *Antioch and Rome* (Londres 1983)128-158. 191-201

II. HISTORIA DE LA INVESTIGACION

La historia de la investigación de Marcos [17] se puede dividir en tres períodos: de los comienzos al siglo XVIII, los siglos XVIII-XIX y el siglo XX.

1. *Hasta el siglo XVIII*

La obra de Mc fue recibida sin dificultad por la Iglesia primitiva, como indican los hechos de que la utilizaran Mt y Lc, el que la

[15] Cf *Altere Sammlungen im Markusevangelium* (Gotinga 1971) Junto a esta fuente, el autor acepta tambien la coleccion de controversias de 2,1-28, acuñada en el contexto de las controversias entre judeocristianos y helenistas cristianos sobre la ley, la coleccion de parabolas del cap 4, reunida para animar a la Iglesia que espera el Reino, y una coleccion de reglas para la vida comunitaria (cf 10,2-12 17-23 25 35-45)

[16] Cf *Loaves and Fishes* El autor estudia directamente este relato y con base en este estudio deduce conclusiones para los otros relatos paralelos

[17] S E Kealy, *Mark's Gospel A History of Its Interpretation*, R P Martin, *Mark Evangelist and Theologian*, esp cap 5, F J Matera, *What Are They Saying About Mark*, P Pokorny, *Das Markusevangelium Ein Forschungsbericht*, en H Temporini / W Haase (eds), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt*, II, 25 3 (Berlin / Nueva York 1985) 1969-2035

relacionaran con la tradición petrina y el que fuera admitida en el canon, aunque en éste tuvo un lugar fluctuante, nunca el primero entre los evangelios [18], lugar que suelen ocupar Mt y Jn, por el carácter apostólico de los autores a los que se atribuye. Sin embargo en la vida de la Iglesia, desde los primeros siglos, ha jugado un papel secundario, permaneciendo constantemente en la penumbra. El testimonio de Papías deja entrever que se le achacaba cierto desorden, con relación a otros evangelios, posiblemente el de Mt o Jn. Igualmente el hecho de que muy pronto se le añadiera al final un apéndice sugiere que algunos grupos no habían comprendido el sentido de la obra y la consideraban incompleta. Los Padres Apostólicos y Apologetas apenas lo citan. San Agustín da la razón de este fenómeno, cuando afirma que Mc abrevia a Mt: «Marcus eum subsecutus tamquam pedisequus et breviator») [19]. Si esto es así, es preferible acudir directamente a la fuente, a Mt. Esta situación dura hasta el s. XVIII y en algunos sectores conservadores, que se mantuvieron al margen de los estudios exegéticos, hasta mediados del s. XX. *Larga época en que son pocos los comentarios sobre Mc.*

Entre los *Padres* griegos, Víctor de Antioquía compuso una antología en la que recoge las opiniones de los padres orientales; fue muy popular en oriente; entre los latinos, sólo san Jerónimo escribió, no un comentario, sino una colección de homilías sobre Mc.

En la *Edad Media,* las obras más importantes fueron las de Beda, Theophylacto y Euthymio: Beda el Venerable (673-735), el exégeta más competente de toda la alta Edad Media, escribió una antología en la que recoge las opiniones de los padres latinos; por su parte, Theophylacto (+1108) escribió un comentario de tipo parenético y Euthymio Zigabeno (1115) un comentario literal de los pasajes de Mc que no están contenidos en Mt y Lc. Más tarde, san Alberto Magno (1272-1275) comentó a Mc en su *Comentario a los Evangelios* y santo Tomás de Aquino en su *Catena Aurea.*

En la *Edad Moderna* se eleva el nivel científico de la exégesis en general, volviéndose al texto griego como base del comentario, como hacen Erasmo en su comentario y Cayetano, que incluso plantea el problema de la autenticidad de Mc 16,9-20, pero en general continúa la falta de interés por Mc, que suele ser comenta-

[18] Excepto en el ms minusculo k, por el contrario, en los mss D y W, que ofrecen los evangelios en el orden Mt, Jn, Lc, Mc, el llamado «orden occidental», aparece en el ultimo lugar

[19] *De consensu evangelistarum* PL 34, 1044

do en función de Mt. Así, es corriente comentar a Mt y después, en breves páginas, añadir un comentario a los pocos lugares de Mc no contenidos en Mt. No obstante, hay autores que cuestionan la dependencia de Mc respecto a Mt, como Calvino, y otros, como el español Juan de Maldonado, que comentan a Mc por sí mismo, y el belga Cornelius a Lapide (1639), experto en griego y hebreo, cuyo comentario, de carácter exegético y pastoral, inspirado en los Padres y autores medievales, ejerció mucha influencia en tiempos posteriores.

El antiguo leccionario dominical litúrgico, anterior al del Concilio Vaticano II, que sólo tomaba evangelios de Mc en cuatro ocasiones, era testigo de la falta de estima por este evangelio.

2. *Siglos XVIII-XIX. La prioridad de Mc*

Mc pasó a un primer plano en el s. XVIII, como consecuencia de la problemática sobre la vida de Jesús y de la interrelación entre los evangelios. En 1776, J. J. Griesbach publicó la primera sinopsis y planteó correctamente el problema de la relación entre Mt, Mc y Lc, aunque para él Mc depende de Mt y Lc, siendo el más reciente de los tres sinópticos. En 1782, J. B. Koppe publica la obra *Markus non epitomator Matthaei*, que contradice abiertamente el principio agustiniano. Una vez planteado el problema, van apareciendo diversos intentos de solución a base de una primitiva fuente oral o escrita, hasta que, a mediados del s. XIX, de forma independiente, proponen la hipótesis de las dos fuentes C. G. Wilke y C. H. Weisse. Para ellos, Mc es la fuente más antigua que poseemos, la biografía de Jesús, el testigo más ingenuo y casi inmediato, aunque contiene algunos elementos teológicos (epifanías, milagros) que desfiguran la historia, pero que se pueden separar del núcleo histórico. A pesar de la oposición de la Escuela de Tubinga, la hipótesis de las dos fuentes se fue abriendo paso e imponiendo, especialmente entre los exégetas que se planteaban el problema de la vida de Jesús, que encontraron en ella una refutación de la obra de D. F. Strauss, que negaba el valor histórico de Mc. En efecto, unos años antes (1835), este autor había publicado otra obra que contribuyó a desprestigiar el evangelio de Mc, ya que afirmaba, por una parte, siguiendo la hipótesis de Griesbach, que Mc es la fuente más reciente que tenemos sobre Jesús, y por otra, que esta fuente es un mito, producto de la Iglesia tardía y, por ello, hay que desmitizarla para poder llegar al Jesús de la historia. A la luz de la nueva hipótesis de Wilke-Weisse, Mc no es producto tardío ni es un mito, sino la

fuente más primitiva e ingenua que tenemos sobre Jesús. Y a base de Mc, se escriben vidas de Jesús de corte liberal, de acuerdo con la moda imperante.

3. *El siglo XX* [20]

a) *Los primeros años del siglo continúan el proceso en marcha*

Mc y Q se consideran en general como las fuentes más antiguas, aunque no todos valoran igualmente a Mc, pues, mientras la Escuela Liberal (cf. A. Harnack) cree que es poco fiable y busca al Jesús histórico a base de Q, la Escuela Escatológica (cf. A. Schweitzer, A. Loisy, J. Weiss) sigue valorándolo, y partiendo de él llega al Jesús apocalíptico que predicó la llegada inminente del Reino.

b) *La terna Wrede-Bousset-Bultmann*

Pero los que realmente determinaron el rumbo de la exégesis marquiana en este siglo fueron Wrede-Bousset-Bultmann. W. Wrede (1901) admite la prioridad de Mc, pero, siguiendo a D. F. Strauss, lo considera un mito, explicando con la teoría del secreto mesiánico la forma concreta y el origen del mito marquiano. Con esta aportación, Wrede se ha convertido en una de las personas que más han influido en los estudios marquianos en este siglo. Años más tarde, W. Bousset (1913) y R. Bultmann (1921) desarrollaron y completaron este punto de vista con una reconstrucción histórica del mito mesiánico, basada en una amplia documentación, con la que quiere explicar históricamente, en función de los movimientos culturales y religiosos de la época, la génesis de la fe cristiana.

c) *Reacciones*

Puesto que las conclusiones de este grupo se basan en datos científicos, pero también en muchos aprioris propios de la teología liberal, la reacción crítica de la exégesis cristiana no liberal estuvo fuertemente influenciada por razones dogmáticas. Católicos y protestantes se mantienen firmemente adheridos a sus respectivas confesiones y tradiciones, pero procurando integrar en ellas las

[20] Cf todo lo expuesto en Cap IV, V Historia de la investigación teologica y V, 4. c. Finalidad de la obra.

aportaciones positivas histórico-literarias que creían probadas. En concreto, la exégesis protestante dogmática, especialmente los británicos y los alemanes pertenecientes a la Escuela de la Historia de la Salvación (cf. J. Schniewind, A. Schlatter, O. Cullmann), ha ejercido un papel muy positivo en este período, criticando y asumiendo todo lo positivo de la Escuela de Bultmann, especialmente lo referente a la Historia de las Formas, corrigiendo las posturas arbitrarias y defendiendo el carácter básicamente histórico de la tradición. En realidad han sido los verdaderos interlocutores de la Escuela de Bultmann, a la que han planteado problemas y han obligado a matizar posturas sobre el Jesús de la historia y la historia de la cristología. V. Taylor, ministro de la Iglesia metodista, exégeta bien informado, crítico y moderado, escribió un comentario a Marcos en 1952, y antes, en 1933, *La formación de la tradición evangélica,* en la que sintetiza y ofrece las adquisiciones positivas de la Historia de las Formas. Según él, aunque la crítica de Bultmann y otros autores sea excesivamente radical, aporta muchas ideas positivas y constructivas. Comenta el texto griego de Mc, a la luz de la hipótesis de las dos fuentes, y expone los aspectos filológicos y «formales» de cada perícopa. Defiende el valor sustancialmente histórico de la obra, pero reconoce que hay relatos retocados, adaptados o desarrollados legendariamente por la fe de la comunidad. En el mundo católico se dan intentos tímidos y prudentes para asumir los resultados que parecen más probables, como la prioridad de Marcos, pero dentro de los estrechos límites que dejaban los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica, que exigían aceptar la existencia de un Mateo arameo, anterior a Marcos. M. J. Lagrange (desde la 5ª edición, 1929; la primera es de 1910) es el exponente más característico de la postura abierta católica, que tiene que luchar por una parte contra un conservadurismo cerrado y por otra contra los apriorismos de la exégesis liberal, intentando componer la tradición católica con las aportaciones de la exégesis moderna. Años más tarde (1938), cuando el horizonte se va aclarando, J. Schmid escribe su comentario. El autor, sin citarla, conoce la literatura y la problemática suscitada por la Historia de las Formas y se propone ofrecer prudentemente al lector católico los resultados seguros, integrados con los datos considerados tradicionales. La obra, aunque hoy está superada (cf. su sustitución por otro comentario de J. Ernst en el NT de Ratisbona, la colección original alemana), ha jugado un papel positivo en España, como iniciación a la exégesis moderna y ha sido durante unos decenios, junto con las Introducciones al NT de Wiken-

hauser y de Robert-Feuillet, el exponente católico de la exégesis científica.

d) Historia de la Redacción

Por los años 60 nace un fuerte movimiento, la *Historia de la Redacción,* que negando a los evangelistas el carácter de compiladores que les había atribuido la Historia de las Formas, vindica para ellos el título de verdaderos autores y para sus obras el carácter de desarrollo temático y unitario, compuesto en función de determinados problemas de la comunidad. Ya en 1934, R. H. Lightfoot, y más tarde H. Riesenfeld (1954) y E. Lohmeyer (1936), sugieren este camino, pero sin conciencia de movimiento ni aplicarle este nombre. Fue W. Marxsen quien realmente lo introduce y aplica a Marcos. Según este autor, Marcos escribe un «evangelio», kerigma, predicación actualizante, para lo cual toma de la tradición sobre Jesús múltiples «formas» y con su redacción les da unidad, con lo que crea un género literario nuevo y único. Esta nueva orientación redaccional va a dominar hasta nuestros días la investigación marquiana, aunque en la determinación del autor, objetivo y circunstancias que determinaron la obra, hay diversos y contrapuestos puntos de vista, como ya se ha expuesto en otro lugar.

e) Otros movimientos actuales

Los resultados obtenidos con los métodos de la Historia de la Redacción no satisfacen a todos. De hecho, con los mismos métodos se llega a conclusiones totalmente diferentes, con lo que se ha creado cierta desorientación y escepticismo, especialmente entre los principiantes. Los reacciones son diversas:

– *Redacción conservadora.* Algunos autores, como R. Pesch, G. Theissen, niegan que Mc haya reelaborado con mucha libertad sus fuentes, hablando, por ello, de «redacción conservadora», que ciertamente pone nuevos acentos en las fuentes que transmite, pero integrándolos y subrayando los tradicionales. En el fondo es una vuelta a las formas moderadas de la Historia de las Formas.

– *Crítica de la narración.* Otro grupo, prescindiendo de la problemática sobre la fuente y la redacción, que a veces lleva a callejones sin salida [21], se ha centrado en la *crítica de la narración (narrati-*

[21] Cf U Luz, *Markusforschung in der Sackgasse* TLZ 105 (1980) 641-655 manifiesta el desconcierto que produce el que tres autores (Pesch, Gnilka y Schmithals),

ve criticism) o estudio de las técnicas literarias y de la estructura retórica del texto, para ver la luz que arroja sobre la interrelación entre las partes del texto y del significado del texto como un todo literario coherente, que tiene sentido en sí mismo. Para ello emplean incluso las técnicas estructuralistas. A este grupo pertenecen J. Dewey, R. Fowler, G. Luderitz, B. Standaert, D. Rhoads, D. Michie, W. Telford, I. van Iersel y otros. El método es bueno y de hecho es un camino sencillo para llegar a la inteligencia del texto, pero si prescinde totalmente de la historia del texto, tiene el peligro de caer en el subjetivismo.

– *Método sociológico.* H. C. Kee ha aplicado a Mc el método sociológico, llegando a la conclusión de que la comunidad de Mc es apocalíptica e itinerante.

III. PARA INICIARSE EN LA EXEGESIS DE MC [22]

1. Consultar metodologías

El lector puede encontrar ejemplos concretos desarrollados en las diversas obras de metodología: cf. W. Stenger *(Los métodos de la exégesis bíblica),* que estudia 2,13-17; 2,23-28; 4,35-41; H. Zimmermann *(Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento),* que estudia 2,13-17, 4,21-25; 4,30-32; 10,2-12; W. Egger *(Lecturas del Nuevo Testamento),* que estudia 1; 9,14-29; 10,46-52; 14,3-9; X. Léon-Dufour *(Estudios de Evangelio),* que estudia 1,29-31; 4,3-20; 4,35-41; 9,2-10; 9,14-29; 12,1-11; la obra colectiva de divulgación *Exégesis Bíblica* (Paulinas), que ofrece breves estudios metodológicos sobre 11,1-10; 15,1-15; 15,42-47; 16,18; igualmente la obra de divulgación de M. Brisebois *(Métodos para leer mejor la Biblia)* ofrece ejemplos de 1,9-11; 10,13-16. La lectura de estas obras ayudará a descubrir la variedad de formas de trabajar que se emplean actualmente en la exégesis. Esta situacion supone una riqueza y, mas que al escepticismo, debe llevar a relativizar todos los metodos, discerniendo lo positivo de cada uno, y a seguir trabajando para perfeccionar la metodología existente.

que acababan de publicar cada uno un amplio comentario a Mc (2 vols cada uno), usando los mismos metodos historico-criticos, llegasen a conclusiones diferentes y contradictorias Sobre los trabajos de este grupo, cf Cap III, notas 13 y 14

[22] Estan claros los objetivos que se pretenden alcanzar al hacer la exegesis entender el texto que tenemos delante (estudio sincronico) y conocer su historia, en cuanto que esta puede aportar luz sobre la intencion del autor y sentido del texto (estudio diacronico) Sin embargo no estan claros los pasos metodologicos que hay que dar y, por otra parte, la terminologia empleada para designarlos es muy fluida Por razones practicas, para evitar confusiones en el lector de la IEB, el ejemplo que presentamos se inspira y simplifica lo expuesto por J M Sanchez Caro, *Hermeneutica Biblica y Metodologia Exegetica,* en IEB 2, 241-435

2. *Estudio de Mc 4,30-32: Parábola del grano de mostaza* [23]

Sugerimos al lector, como medio práctico de iniciación, comentar un texto concreto de Mc, siguiendo las indicaciones que proponemos a continuación:

a) *Fase preparatoria*

– *Crítica textual.* En primer lugar, debe mirar en el aparato crítico del Nuevo Testamento griego si hay alguna variante importante que deba tenerse en cuenta. El *The Greek New Testament* facilita esta tarea ofreciendo sólo las variantes más importantes con una nota sobre su valor. Si mira esta edición, verá que no hay ninguna; el NT trilingue, en cambio, trae cinco variantes de carácter ortográfico y gramatical: ¿afectan al sentido del texto? El lector que no conoce el griego puede mirar la Biblia de Jerusalén, que suele traer las variantes más importantes: ¿hay alguna en este texto?

– *Delimitación de la perícopa.* A continuación hay que *delimitar* bien la perícopa: ¿realmente comienza en 4,30 con la fórmula introductoria «Y decía»? ¿Por qué? ¿Por qué no se puede unir a 4,29? ¿Trata este v. de lo mismo o de otra materia? ¿Termina en 4,30? ¿Por qué no se puede unir a 4,31?

b) *Estudio sincrónico. Una vez fijado el texto, se pasa al estudio sincrónico*

– *Contexto inmediato y mediato.* ¿Cuál es el contexto inmediato de esta parábola? ¿Qué papel juega el capítulo de parábolas dentro de la primera parte, segunda sección de Mc?

– *Articulación sintáctica del texto.* Se trata de subdividir el texto en unidades menores para ver las diversas afirmaciones que contiene y la relación entre ellas. Para ello nos ayuda mucho la sintaxis oracional, que nos permite dividir el conjunto en oraciones: ¿Cuántos verbos tiene la perícopa? ¿Con qué conjunciones

[23] Este trabajo debe hacerlo el principiante a base del estudio del texto, sin caer en la tentacion de dedicarse a leer comentarios, que en esta primera fase lo unico que hacen es matar la capacidad critica y confundir al lector, dadas las diferencias en las soluciones Una vez hecho este estudio, necesariamente con muchas limitaciones y dudas, es el momento de leer criticamente los comentarios y estudios, pues el lector conocera las dificultades del texto y estara en condiciones de aceptar o rechazar criticamente lo que dicen

están unidas las frases? ¿Cuáles son los sujetos de los verbos? ¿Cuántos verbos dependen de cada sujeto? ¿Cuántas oraciones simples o compuestas tiene la perícopa? ¿Hay algunas oraciones en paralelismo (cf. cuando / cuando, menor / mayor)? Escribir las oraciones en renglones separados y, si son compuestas subordinadas, subrayando los verbos principales y relacionando con éstos las subordinadas mediante signos, por ejemplo con flechas; si son compuestas coordinadas, subrayando todos los verbos principales. A la luz de todo esto, ¿cuántas afirmaciones contiene la perícopa? ¿Tienen todas el mismo relieve o unas son principales y otras secundarias?

– *Análisis morfológico-sintáctico.* Se trata de continuar el análisis anterior para entender mejor el relato, viendo reflexivamente cada lexema y morfema. En general, el contenido de los vocablos suele ser conocido, pero conviene que se tome conciencia de todos los matices que tienen una serie de ellos, como asemejar / comparar, Reino-de-Dios, parábola / machal, mostaza, hortaliza... ¿Hay algún campo semántico entre los vocablos del relato? Junto a esto, hay que hacer un examen morfológico de cada vocablo, viendo los matices que aporta cada forma gramatical.

Se puede hacer oración por oración. Por ejemplo «y decía»: «y» es conjunción copulativa y tiene como finalidad unir con el contexto anterior, como consecuencia el texto que estamos comentando hay que verlo a la luz del anterior; «decía», desde el punto de vista de significado designa la acción de hablar o manifestar con palabras el pensamiento, desde el punto de vista de la forma es un imperfecto, que designa una acción que aconteció en el pasado iterada o repetida: aquí, a la luz del contexto, iterada: el que hablaba antes (cf. parábola anterior), va a hablar de nuevo; el sujeto está implícito, y a la luz del contexto es Jesús. En la primera oración, pues, habla el autor de la obra, introduciendo lo que va a decir Jesús. Lo que decía es toda la parábola, que por ello tiene la función de complemento verbal, objeto directo, etc.

Una vez terminado este análisis, conviene ver las *formas y funciones* gramaticales de las palabras, agrupando los sustantivos, adjetivos, pronombres, verbos y sus tiempos: ¿cuál es el grupo más abundante?, ¿qué forma verbal es la más frecuente? A la luz de todo lo anterior, ¿qué tipo de texto tenemos: narrativo, discusivo...?, ¿qué dice el texto?, ¿tiene coherencia o hay alguna afirmación incoherente u oscura?

– *Análisis del género literario.* Está claro, a la luz del contenido y de la misma afirmación del texto, que se trata de una parábola.

Una parábola [24] suele tener introducción, cuerpo y a veces también conclusión: *¿cuáles son aquí cada uno de estos elementos?, ¿tiene* conclusión? La finalidad de una parábola es comparar una realidad fácil y asequible a otra más difícil: ¿con qué se compara aquí el Reino de Dios?, ¿se compara a la semilla sin más o a todo lo que sucede a la semilla?

– *Conclusión: comprensión del texto.* El término de todo este análisis debe ser la comprensión del texto: ¿qué afirma el texto? Pueden plasmarse los resultados obtenidos, haciendo una traducción parafraseada del texto griego por equivalencia formal, poniendo entre paréntesis los matices que se han encontrado, por ejemplo «y (después de la parábola anterior) decía» (Jesús, de nuevo, otra parábola)... Si no se conoce el griego, puede escribirse de la misma forma una paráfrasis del texto castellano.

c) Estudio diacrónico [25]

– *Crítica literaria* ¿Tiene unidad el relato o hay alguna idea que rompe la lógica? ¿Hay alguna repetición superflua? ¿Hay diferencia u homogeneidad de vocabulario y estilo? A la luz de esto, ¿es necesario postular la existencia de dos o varias fuentes y autores para explicar el relato o basta con una fuente y autor?

– *Análisis de formas y de fórmulas.* El relato tiene la forma parábola: ¿cuáles son los elementos fundamentales de una parábola? [26] ¿Hay en este relato alguna fórmula hecha, que pertenezca al género literario? ¿Hay en el relato ideas secundarias? De por sí la parábola es diferente de la alegoría y no suele tener elementos alegorizantes, a no ser una idea ya consagrada por el uso, como rey o esposo referido a Dios, viña / esposa referido a Israel: ¿hay aquí algún elemento alegórico? Comparar el final (las aves del cielo

[24] Sobre las parabolas, cf J Jeremias, *Las parabolas de Jesus* (Estella 1970), A George, *Parabole*, en DBS VI, col 1117-1149

[25] El estudio diacronico de Mc reviste una especial dificultad, por no conocer sus fuentes, a diferencia del de Mt y Lc, que se pueden estudiar a la luz de Mc y Q Dada la especial dificultad que tiene este estudio, hay que proceder con suma modestia, conscientes de que todo es un buceo hipotetico en este campo oscuro A pesar de ello, no hay que renunciar al empeño, que siempre redundara en un mejor conocimiento del texto Para un trabajo de este tipo es imprescindible tener algunas nociones de griego Para el poco iniciado en esta lengua, puede ser util el *Nuevo Testamento Interlineal Griego-español* de F Lacueva (Libros Clie, Terrassa 1984), que ofrece el texto griego con traduccion literal debajo de cada palabra griega

[26] Cf la obra de J Jeremias citada arriba y *Parabolas rabinicas* (Documentos en torno a la Biblia 12) (Estella 1985)

anidan a su sombra) con Ez 17,23, 31,6, Dn 4,9 18 ¿Puede estar inspirado el final en estos textos del AT? ¿Que significado tiene la figura de las aves anidando en las ramas de un arbol? ¿Que situacion vital tiene la parabola en la predicacion de Jesus y en la Iglesia primitiva?

– *Analisis de tradiciones* Conocemos otras versiones de la parabola del grano de mostaza, contenidas en Lc, Mt y el *Evangelio apocrifo de Tomas* Vamos a examinarlas y ver la relacion que tienen con la de Mc Comenzamos con Lc 13,18-19 en Mc se comparan dos momentos de la semilla, uno pequeño y otro grande ¿Existe esta comparacion en Lc? ¿Cual es el dinamismo de la semilla segun Lc? Comparar el texto de Lc con el de Mt y el de Mc ¿Tiene rasgos comunes con Mt que no existen en Mc? ¿Esta en el mismo contexto de Mc o en otro diferente? ¿Depende Lc de Mc o de otra fuente comun con Mt, la llamada fuente Q? ¿Contiene la version de la fuente Q un final tambien alegorizado? Leer el texto de Mt 13,32-32 y comparar con Mc y Lc ¿Esta en el mismo contexto de Mc o en el de Lc? ¿Contiene la comparacion menor / mayor propia de Mc? ¿Contiene la presentacion de Lc? ¿De donde, pues, procede la version de Mt? El texto del *Evangelio de Tomas* (logion 20) dice »El Reino de los Cielos se asemeja a un grano de mostaza, que es menor que todas las semillas, pero cuando cae sobre la tierra que se cultiva, produce un gran retoño y se convierte en proteccion para los pajaros del cielo» Comparar este texto con los de Mc y Lc ¿se explica por ellos o es una version independiente? A la luz de los datos obtenidos, ¿cuantas versiones tenemos de la parabola? ¿Esta en ellas el final alegorizado? Es dificil decidir cual de las dos versiones podria ser la primitiva, pero puede ayudar ver cual explica a la otra ¿la version de Lc tiene implicita la comparacion de Mc o la comparacion de este se explicita con el crecimiento de Lc? La alusion alegorizada del final ¿perteneceria a la comparacion primitiva o se deberia mas bien a una lectura de la Iglesia primitiva que se ve reflejada en el arbol que crece?

– *Analisis de la composicion o critica de la redaccion* [27] Se trata de ver si hay en esta parabola alguna de las caracteristicas de vocabulario, gramatica y estilo de Mc Es tipico de Mc la introduccion «Y les decia kai elegen autois» (cf 2,27, 4,2 21 24, 6,10, 7,9,

[27] Este estudio hay que hacerlo necesariamente sobre el texto griego Hay buenos estudios sobre las caracteristicas de vocabulario gramatica y estilo de Mc Vease lo expuesto brevemente con bibliografia arriba en el apartado correspondiente

8,21, 9,1) ¿Aparece aquı esta formula ıntroductorıa? Segun esto, ¿es Mc quıen unıo la parabola al contexto o la encontro ya unıda? Mc tıene tendencıa a repetır ıdeas ¿se debe a el el 2° mıembro de la ıntroduccıon («¿o en que parabola lo propondre?») o este pertenecıa a su fuente? (cf texto de Lc y formulas tıpıcas de los rabınos El verbo sembrar es una de las palabras tıpıcas del vocabularıo de Mc, aquı aparece dos veces, el 2° uso esta exıgıdo por la dınamıca de la comparacıon y tıene equıvalentes en la versıon de Q, pero el prımero ¿es necesarıo o complıca el texto?, ¿podrıa ser una adıcıon de Mc?, ¿con que fınalıdad? Los verbos que descrıben la accıon de la semılla estan en pasado (aorısto) en la fuente Q (cf Lc), pero Mc los tıene en presente, una de sus caracterıstıcas morfologıcas ¿Cual de las dos formas serıa la prımıtıva? ¿Que ımplıca el uso del presente? ¿Como resumırıa las ıntervencıones redaccıonales de Mc? ¿Como las explıcarıa a la luz del contexto de su obra y de los destınatarıos?

– *Conclusıon sıgnıfıcado del texto* ¿Que nos quıere decır Mc con esta parabola?

IV BIBLIOGRAFIA GENERAL

1 *Bıblıografıas*

Exısten dos monografıas que recogen la mayor parte de las publıcacıones de los ultımos decenıos H M Humphrey, *A Bıblıography for the Gospel of Mark, 1954-1980* (Nueva York-Toronto 1981), G Wagner (ed), *An Exegetıcal Bıblıography of the New Testament Matthew and Mark* (Macon,GA 1983), para los anos sıguıentes, cf *Elenchus Bıblıographıcus Bıblıcus* y *New Testament Abstracts* Tambıen ofrecen buena ınformacıon en perspectıva hıstorıca S P Kealy *Mark's Gospel A Hıstory of ıts Interpretatıon* (Nueva York Ramsey 1982), R P Martın, *Mark Evangelıst and Theologıan* (Exeter 1972), F J Matera, *What Are They Sayıng About Mark* (Nueva York / Mahwah 1987), R Pesch (ed), *Das Markus-Evangelıum* (Darmstadt 1979), antologıa que recoge los artıculos mas ımportantes en la hıstorıa de la ınvestıgacıon sobre Mc

2 *Introduccıones*

En espanol hay varıas ıntroduccıones completas y al dıa X Leon Dufour, *El Evangelıo segun Marcos*, en A George / P Grelot (eds), *Introduccıon crıtıca al Nuevo Testamento* (Barcelona 1983) I, 258 295, B Rıgaux

Para una historia de Jesus, I *El Testimonio de Marcos* (Bilbao 1967), A. Wikenhauser / J Schmid, *Introduccion al Nuevo Testamento* (Barcelona 1979) 321-346 Por su influjo en los estudios actuales sobre Mc, hay que destacar el estudio de W Marxsen, *El evangelista Marcos Estudio sobre la Historia de la redaccion del Evangelio* (Salamanca 1981) En otras lenguas son tambien importantes E Best, *Questions about Mark's Gospel,* 1983; *Mark The Gospel as Story* (Edimburgo 1983), J B Colon, *Marc (Evangile selon Saint),* en DBS V, col 835-862

3 *Comentarios*

Entre todos los publicados en los *siglos XIX XX,* antes de la Historia de las Formas, siguen teniendo valor especialmente los de E P Gould, *The Gospel according to St Mark* (Edimburgo 1896, reeditado en 1975) y de J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlin 1909)

Hay una serie de comentarios que tienen en cuenta los planteamientos de la Historia de las Formas, entre ellos hay varios en español, hoy dia algo superados, pero que han prestado un buen servicio J Alonso, *Evangelio de Marcos,* en J Leal (ed), *La Sagrada Escritura, NT,* I (Madrid 1961), J. Schmid, *El Evangelio segun san Marcos* (Barcelona 1966, original alemán [4]1958) Sigue teniendo bastante utilidad el de V Taylor, *El Evangelio segun san Marcos* (Madrid 1980, original ingles [2]1966) En otras lenguas hay varios importantes W Grundmann, *Das Evangelium nach Markus* (Berlin 1971), E Hanchen, *Der Weg Jesu Eine Erklarung des Markus– Evangelium und der kanonischen Parallelen* (Berlin 1966), M J Lagrange, *Evangile selon saint Marc* (Paris 1948), E Lohmeyer, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1963), L Pirot / Leconte, *Evangile selon saint Marc* (Paris 1950), A. Schlatter, *Markus, der Evangelist fur die Griechen* (Stuttgart 1935), J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga [6]1952), F M Urichio / G M Stano, *Vangelo secondo san Marco* (Turin 1966)

Entre las obras que tienen en cuenta los planteamientos de la Historia de la Redaccion, destacamos las que presentan la obra de Mc como una cristologia correctiva, entre ellas la de C Bravo Gallardo, *Jesus, hombre en conflicto El relato de Marcos en America Latina* (Santander 1986), J Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (Ratisbona 1981, traduccion italiana, sustituye al comentario de J Schmid en el Comentario de Ratisbona), J. Gnilka, *El Evangelio segun san Marcos* (Salamanca 1986 y 1987) 2 vols , R. Pesch, *Il vangelo di Marco* (Brescia 1980, original aleman 1976 1977) 2 vols , J Radermakers, *La bonne nouvelle de Jesus selon saint Marc* (Bruselas 1974), W Schmithals, *Das Evangelium nach Markus* (Guterloh/ Wurzburgo 1979) 2 vols , E Schweizer, *Il Vangelo secondo Marco* (Brescia 1971, original aleman 1967)

Finalmente, entre las obras de divulgacion pastoral en español mencionamos J Delôrme, *El Evangelio segun san Marcos* (CB 15 y 16) (Estella

1968), muy logrado, B Maggioni, *El relato de Marcos* (Madrid 1981), muy logrado, G Parsis, *Jesus, Marcos y nosotros* (Madrid 1987), para iniciar en el estudio critico de Mc, A Rodriguez Carmona, *Predicacion del Evangelio de san Marcos Guia para la lectura y predicacion* (Madrid 1987), orientado a la formacion permanente del clero, R Schnackenburg, *El Evangelio segun san Marcos* (Barcelona 1969) 2 vols , para la lectura espiritual

Parte tercera
EVANGELIO SEGUN SAN MATEO

por

Rafael Aguirre Monasterio

El evangelio de Mateo ha sido el más estimado en la tradición cristiana y también el más comentado y estudiado. Veremos que reúne unas características que explican tal preferencia. Nuestro estudio pretende ser una ayuda para lo que ante todo exige un texto: ser leído con rigor literario captando su sentido. Pero Mt es un texto con una intencionalidad religiosa y, por tanto, hay que explicitar sus contenidos teológicos. Y es un texto que surge en una comunidad con unas características y unos problemas determinados, situada en un momento concreto de la evolución del cristianismo primitivo, lo que también debe ser objeto de nuestra atención. Así se explican las tres grandes divisiones de nuestro estudio de Mt: dimensiones literaria, teológica y socio-histórica. El conocimiento de estas tres dimensiones se ilumina recíprocamente.

Aquí se pretende dar unas claves, desde las perspectivas mencionadas, que sirvan para la comprensión del primer evangelio, que capaciten para su lectura personal y el trabajo sobre dicho texto, y para el discernimiento de la literatura científica sobre él. Todo ello pensando en quien estudia los evangelios en un ciclo académico universitario o tiene un interés similar. Es decir, este trabajo no equivale exactamente a una *introducción* a los evangelios ni, menos aún, a un *comentario*. Una buena introducción y, sobre todo, algún buen comentario (mejor varios) se requieren para desarrollar el estudio que aquí se realiza.

Capítulo VI
DIMENSION LITERARIA

Un evangelio debe considerarse como una obra unitaria y coherente de carácter esencialmente narrativo. Sin embargo, el origen tan peculiar de los evangelios y las relaciones tan especiales de los sinópticos entre sí hacen del problema de la historia de la tradición evangélica una cuestión especialmente importante. Nuestro estudio de Mt va a ser fundamentalmente sincrónico, pero las referencias diacrónicas son necesarias y tienen una triple utilidad: 1) pedagógicamente es útil y clarificador relacionar, en algunos momentos, a Mt con el evangelio de Mc ya estudiado, captando sus semejanzas y diferencias; 2) sirve para situar a Mt en el conjunto del cristianismo primitivo; 3) la relación con la tradición que recibe puede ser un principio hermenéutico para la comprensión del texto mismo de Mt.

I. CARACTERISTICAS LITERARIAS

1. Mateo como obra narrativa y de síntesis

Desde un punto de vista literario, Mt hace una síntesis a partir fundamentalmente de dos proyectos anteriores, el evangelio de Marcos y la fuente Q. Asume a Mc como marco de referencia y resulta, por tanto, una obra esencialmente narrativa, pero en la que incluye la materia discursiva de Q. Mt altera el orden de sus fuentes para hacer composiciones de carácter temático, a diferencia de Lc que respeta el orden de Mc, aunque naturalmente lo interrumpe en ocasiones para introducir el material de Q y el propio. Destaca que Mt modifica muy profundamente el orden de la primera parte de Mc (1,21 – 5,43, que corresponde a Mt 5,1 – 13,

52), mientras que a partir de ese momento (Mt 13, 53; Mc 6, 1) sigue con fidelidad el orden de su predecesor.

Iremos viendo que también desde el punto de vista teológico Mt es una obra de síntesis. Pero es algo que percibimos ya desde ahora, porque el proyecto narrativo de Mc estaba centrado en la revelación de Jesús como Hijo de Dios a través de la cruz, mientras que Q ofrecía una coleccion de dichos y un énfasis escatológico, presentando a Jesús en una función de juez futuro como Hijo del Hombre. La síntesis mateana integra también unas afirmaciones netamente judias y legalistas con otras de carácter universalista y críticas con la Ley.

La importancia del elemento doctrinal y su capacidad de síntesis literaria y teológica, que le hacen mantener una postura de cierto equilibrio entre las diferentes líneas existentes en el cristianismo primitivo, son razones que contribuyen al gran aprecio y al mucho uso de Mt en la Iglesia de todos los tiempos.

2. *Una obra bien compuesta: recursos estilísticos*

La literatura del NT nace en la encrucijada cultural del mundo helenístico y del semítico. Esto es particularmente notable en Mt, el más judío de los evangelios, pero que, sin embargo, escribe en un griego más correcto que Mc y que –contra lo que se creía en otros tiempos– no es un mera traducción de un original arameo o hebreo, aunque usa procedimientos estilísticos semíticos. Cuando leemos Mt, lo primero que descubrimos es este tipo de recursos estilísticos y, además, muy bien utilizados. El carácter cuidado de Mt se pone de manifiesto, ante todo, en muchas perícopas y secciones unitarias. El conocimiento de estos recursos es imprescindible para captar el sentido del texto, así como para saber algo de su origen y finalidad.

a) *Inclusiones*

Es la repetición de palabras o expresiones clave al principio y fin de una sección, que la delimitan y orientan sobre el contenido. Al principio del evangelio, Jesús es presentado como el Emmanuel, «Dios con nosotros» (1,23); al final, el Señor dice a sus discípulos «yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (283,20). Los versículos 4,23 y 9,35 son una inclusión que delimita la sección mejor construida de toda la obra e indica su contenido (cf. infra II, 2). Las inclusiones son frecuentes en secciones peque-

ñas («por sus frutos los conoceréis» en 7,16.20; «Reino de los Cielos» en la primera y en la octava bienaventuranza, 5,3.10).

b) Paralelismos y quiasmos

En 7,24-27 encontramos dos estrofas paralelas en todo, pero con conclusiones contrarias: es un paralelismo antitético; el texto paralelo en Lc 6,47-49 no presenta esta precisa forma literaria. A veces el paralelismo tiene forma circular dando lugar al quiasmo. «Porque quien quiera salvar su vida (a), la perderá (b), pero quien pierda su vida (b') por mí, la encontrará (a')» (16,25; otros ejemplos en 10,39; 13,13-18; 18,10-14). Se trata de un procedimiento frecuente en el AT, mientras que en la literatura griega sólo se encuentra en tiempos muy antiguos.

c) Repeticiones de palabras

En algunas secciones se subraya el tema fundamentalmente mediante la repetición de palabras clave. Justicia *(dikaiosynê)* 5 veces en los capítulos 5 al 7; juicio *(krisis)* 7 en 11,20-12,45; hermano *(adelfos)* 4 en el capítulo 18; enviar *(apostellô, apostolos)* 4 en 10,2–42.

Estadísticas con el vocabulario de Mt se pueden encontrar en obras especializadas [1]. El conocimiento de este vocabulario nos sirve para determinar hasta qué punto el evangelista ha reelaborado un determinado pasaje, pero también nos pone en la pista de sus temas clave. Entre sus palabras o expresiones favoritas, algunas tienen que ver con la escatología: rechinar de dientes (Mt 6/ Mc 0/ Lc 1), gehenna (7/ 3/ 11), día del juicio (4/ 0/ 0), juicio (12/ 0/ 4), recompensa (10/ 1/ 3), parusía (4/ 0/ 0), fuego (12/ 4/ 7). Otras con la ética: sin ley (4/ 0/ 0), justo (17/ 2/ 11), justicia (7/ 0/ 1), fruto (19/ 5/ 12), hacer la voluntad del Padre (3/ 0/ 0), malo (26/ 2/ 13), manso (3/ 0/ 0), perfecto (3/ 0/ 0), hipócrita (13/ 1/ 3). La estadística también revela interés por la eclesiología: hermano (39/ 20/ 24), Iglesia (3/ 0/ 0); por la revelación del AT: Isaías (6/ 2/ 2), cumplir (16/ 2/ 9), por los profetas (13/ 0/ 1); por la cristología davídica: Hijo de David (10/ 4/ 4), Cristo (16/ 7/ 12).

[1] La obra clasica de consulta es J C Hawkins, *Horae Synopticae* (Oxford 1909) En algunos comentarios modernos hay estudios muy utiles sobre el vocabulario de Mateo (para las referencias completas de las obras aqui citadas, consultese la bibliografia de este capitulo) U Luz, 35-55, W D Davies y D C Allison, 75-79, R H Gundry, 641-649

d) Versículos centrales y textos centrales

Es un recurso para subrayar la importancia de determinados temas. Es la función, fácilmente captable, de los versículos 5,17.20.48; 6,1; 18,10.14.

La importancia de algunos textos viene indicada no sólo por su formulación, sino también por su colocación: 5,17–20; 12,46–50; 28,16–20. A veces, estos versículos y textos tienen una función de título de sección, pero en otras ocasiones son generalizaciones al principio o al fin de la misma, a menudo con una función de transición.

e) Repeticiones

La repetición de palabras y de fórmulas a lo largo de todo el evangelio es un procedimiento que resalta lo más importante y pone de manifiesto la unidad de la obra. Es un recurso muy típico de Mt y que utiliza de diversas formas.

• A veces la misma fórmula se repite inmediata y sucesivamente. Por ejemplo, la construcción de la genealogía (1,2-11), de las seis antítesis del Sermón del Monte (5,21-48), las increpaciones a los escribas y fariseos de 23,1-36. Un caso especialmente notable es la triple repetición de la misma construcción en 6,12-18:

Cuando hagas X,
no hagas Y,
como hacen los hipócritas.
En verdad os digo que ya recibieron su recompensa.
Tú, en cambio, cuando hagas X,
haz Y,
y tu Padre que ve en lo secreto te recompensará.

• Hay fórmulas que se repiten a lo largo de todo el evangelio, entre las que destacan dos sumamente importantes:

– *La introdución de las citas de cumplimiento:* 1,22; 2,5; 2,15; 2,17; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14; 13,35; 21,4; 27,9. Se trata de citas del AT propias de Mt, que se caracterizan por una reflexión introductoria del evangelista, en la que se afirma explícitamente el cumplimiento del texto veterotestamentario en algún episodio de la vida de Jesús.

– *La fórmula que está al final de los discursos de Jesús:* 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1.

Es obvia la importancia de estas fórmulas mateanas sobre las que tendremos que volver.

Hay otras repeticiones que también son claramente redaccionales y de relevancia teológica. En 3,2; 4,17 y 10,7 se expresa con las mismas palabras la predicación de Juan Bautista, de Jesús y de los discípulos. Otros

ejemplos: 3,10 y 7,19: el árbol que no da buen fruto; 5,32 y 19,9: sobre el divorcio; 9,13 y 12,7: «misericordia quiero y no sacrificio»; 16,19 y 18,18: «lo que atéis en la tierra...»; 19,30 y 20,13: el primero será el último.

A veces se repite un texto, pero visto desde perspectivas distintas: 10,17-22 y 23,9-13; 7,16-19 y 12,33-35; 12,38-42 y 16,1-4.

Narra milagros muy semejantes: 8,23-27 y 14,22-33; 14,15-21 y 15,32-38; 9,27-31 y 20,29-34; 9,32-34 y 12,22-24 (en los dos últimos casos llega, incluso, a repetir un mismo relato de sus fuentes).

f) Ordenaciones numéricas

Otra muestra del cuidado con que Mt compone su obra es la agrupación de elementos en series numéricas. Es un procedimiento típico judío, pero extraño a la retórica clásica. En ocasiones hay un recurso a la *gematría*, en la que no podemos entrar ahora. Me limito a presentar algunos ejemplos.

El *tres* tiene especial importancia: tres grupos en la genealogía (1,12-17), tres apariciones angélicas (1,18-2,23), tres tentaciones (4,1-11), tres obras buenas (6,1-18), tres grupos de milagros con tres milagros cada uno (capítulos 8 – 9), tres oraciones (26,39-44), tres negaciones (26,69-75).

Son *siete* las maldiciones (23,13-32), las peticiones del Padre Nuestro (6,9-13), las parábolas (13,1-50), los demonios (12,45), se debe perdonar setenta veces siete (18,22). También el *dos* aparece a menudo: dos endemoniados (8,28; dif. Mc 5,2), dos ciegos (9,27 y 20,30; dif. Mc 10,46.52), dos falsos testigos (26,60; dif. Mc 14,57).

g) Anticipaciones

Con frecuencia Mt sugiere con anticipación lo que más tarde va a desarrollar. Es una técnica que fortalece la unidad y progresión de la obra. Estas «anticipaciones» son particularmente claras en los primeros capítulos, como luego veremos. 2,1-12 anticipa el destino trágico de Israel. 2,23 con 4,12 preludia la misión a los paganos.

Todos estos recursos literarios ponen de manifiesto: a) que el evangelio está bien construido y presupone que su texto va a ser leído todo seguido; b) que sobre todo las unidades menores del evangelio están bien construidas; c) que las técnicas literarias de Mt son parecidas a las ya conocidas en el AT y en el judaísmo.

3. Carácter doctrinal de Mt: los cinco discursos

A lo largo de todo el relato de Mt se percibe un gran afán doctrinal. Quiere instruir a su comunidad sobre los diversos aspec-

tos del Reino de los Cielos Incluso en las secciones narrativas que tiene en comun con Mc, Mt es mas esquematico y conciso, buscando normalmente explicitar enseñanzas doctrinales Por ejemplo, comparar el largo y vivo relato del endemoniado de Gerasa en Mc 5,1-20 con el paralelo de Mt 8,28-34, y la curacion de la suegra de Pedro en Mc 1,29-31 con Mt 8,14-15 Pero el interes doctrinal se pone de manifiesto, sobre todo, en los cinco grandes discursos, que jalonan toda la obra y demuestran su gran capacidad para componer sintesis mediante la combinacion de fuentes Al final de cada uno de ellos se encuentra la misma fase estereotipada, lo que es buena prueba de su identidad e importancia «y sucedio cuando termino Jesus estas palabras » (7,28, 11,1, 13,53, 19,1, 26,1) Esta frase, mas que una funcion de conclusion del discurso tiene una funcion de transicion a la narracion que viene a continuacion Esto es muy importante los discursos no son cuerpos extraños que rompan el relato, sino que se insertan en el, conectan secciones narrativas y proporcionan el sentido de la accion

En el judaismo existia tendencia a agrupar materiales en grupos de cinco cinco libros de Moises, cinco libros de los Salmos, cinco divisiones en los *Megillot* y en *Pirke Abot* No hay por que establecer una relacion especial entre los cinco discursos de Mateo y los cinco libros del Pentateuco

Cada discurso tiene su propia unidad literaria y tematica, presentan distintos aspectos del reino de los Cielos y existe una progresion entre ellos Brevemente presento las caracteristicas de cada discurso Sin embargo, desde una perspectiva pedagogica, nada puede suplir al trabajo personal sobre los textos para descubrir su construccion literaria, su unidad tematica y la procedencia de los materiales, tarea esta ultima que requiere la comparacion de los discursos de Mt con los paralelos de Lc y Mc mediante el uso de la sinopsis La familiaridad material con los textos mismos, con su disposicion y estilo, que no se consigue mas que a base de la lectura vertical y horizontal es un paso, primero pero fundamental, en el conocimiento de los evangelios sinopticos

a) Mt 5,1–7,29 El Sermon del Monte
Jesus proclama el Reino de los Cielos y sus exigencias

En el apartado III de este capitulo se realiza una comparacion de este discurso con el paralelo de Lc 6,20 49 para descubrir como compone y utiliza sus fuentes el primer evangelio Desde un punto de vista sincronico, el plan del Sermon del Monte es el siguiente

– Introduccion (4,23–5,2)

I Exordio las bienaventuranzas del Reino de los Cielos (5,3-12) y la mision de los discipulos (5,13-16)

II La justicia del Reino de los Cielos (5,17–7,12) [2]

A La Ley cumplida por la justicia mas perfecta de Jesus (5,17 48)

B La justicia hecha en lo secreto (6, 1 18)

C El compromiso total exigido por la justicia del Reino (6,19-7,12)

III Final poner en practica la palabra (7,13-27)

En la introduccion se dice que Jesus se dirige a los discipulos, con el telon de fondo de una gran multitud y en un contexto de especial solemnidad (5,1) Jesus proclama las exigencias vitales del Reino de los Cielos Una palabra, caracteristica del vocabulario mateano, se repite en momentos clave, «justicia» (5,6 10 20, 6,1 33) se trata de la perfeccion moral que corresponde al discipulo de Jesus Las bienaventuranzas que encabezan el discurso y que son originariamente la proclamacion del gozo de la llegada del Reino han sido reinterpretadas por Mt en clave moral Preocupan la persecucion (5,11-12), el mantenimiento de la radicalidad cristiana cuando el fervor decae (5,21-48, 6,19 7,12), la mision (5,13 16), la coherencia practica (7,13-27) y las relaciones con el judaismo (6,1-18, 5,17-48)

b) Mt 9,35–10,42 El discurso de mision la extension del Reino de los Cielos

El discurso esta dirigido a los discipulos y en la introduccion (9,35-38) se da la razon de la mision la misericordia de Jesus por el pueblo y el apremio escatologico («la mies es mucha y los obreros pocos») Tambien este discurso esta compuesto de materiales de diversa procedencia Se distinguen tres partes 1) 10,1-5a, el envio y la lista de los Doce (Mc 3,13-19), 2) 10,5b 16, instrucciones ajustadas a la mision en tiempo de Jesus (Mc 6,8-11 y Lc 10,3-7), 3) 10,17 42, instrucciones que reflejan la situacion de la mision pospascual (paralelos principales Lc 12,2-9, Mc 13,9-13)

El Reino de los Cielos proclamado en el Sermon del Monte debe extenderse a pesar de la persecucion y contando con la asistencia del Padre Es muy clara la actualizacion eclesial de estas palabras de Jesus Es un discurso particularmente bien inserto en la trama narrativa La mision de los discipulos se describe con las caracteristicas de la de Jesus en los

[2] «La Ley y los profetas» de 5 17 y 7 12 forman una inclusion que delimita el cuerpo central de este discurso La funcion de 7 12 en este lugar ha sido cuidadosamente querida por el redactor mateano ya que la colocacion de este versiculo en el lugar en que se encuentra es el resultado de la unica modificacion que realiza en el orden de Lc

capitulos 4 al 9, a la vez que se preparan las reacciones de 11-12 Despues desarrollaremos estas observaciones

c) Mt 13,3b-52 El discurso en parabolas
la naturaleza del Reino de los Cielos

El discurso consta de siete parabolas y esta bien construido

- Introduccion (13,1-2) Gente
- A la gente Parabola del sembrador (13 3-9)
  - Dos interludios razon de las parabolas (13,10 17)
    explicacion par sembrador (13,18 23)
  - Tres parabolas de crecimiento
    cizana (13,24-30)
    mostaza (13,31-32)
    levadura (13,33)
- A los discipulos
  - Dos interludios razon de las parabolas (13,34-35),
    explicacion par cizana (13,36 43)
  - Tres parabolas
    tesoro (13,44)
    perla (13,45-46)
    red (13,47 50)
- Conclusion (13,51 52) Discipulos

Respecto al capitulo 4 de Marcos, Mt omite una parabola (4,26-29), pero añade cinco (Mt 13,24-30 33 44 45 46 47 50) Hay una doble predicacion a la gente en parabolas (13,1 33), a los discipulos se les instruye con mas profundidad (13,36-52) Lo que esta en juego es la naturaleza del Reino de los Cielos Se explican las distintas reacciones que Jesus y los discipulos encuentran en su predicacion

d) Mt 18, 3-34 El discurso eclesial
la comunidad que acepta el Reino de los Cielos

Tambien esta compuesto con materiales de distinta procedencia (18,1 5=Mc 9,33-37, 18,6-9=Mc 9,42-50, 18,10 14=Lc 15,3 7, 18,15 35, ligero contacto con Lc 17,3-4) El enlace de tradiciones tan variadas se realiza a traves de «palabras de enganche» «nino» (2 3 4 5) da paso a «pequeños» (6 10 14) Todo ha sido reelaborado y puesto al servicio de un discurso unitario, dirigido a los discipulos (18,1 2) Esta en juego como tiene que vivir la comunidad que acepta el Reino de los Cielos Concretamente preocupan las divisiones internas en la comunidad, el pecado y la situacion de los hermanos debiles La Iglesia local (*ekklesia* dos veces en el v 17) se dota de un procedimiento para solucionar los conflictos (18 15-20), pero tiene como paradigma ultimo de actuacion la misericordia infinita de Dios, el comportamiento cristiano debe tender a identificarse con la misericordia del Padre (18,21-35, cf 5,48)

e) Mt 23,1–25,46 El discurso escatologico preparados para la venida del Reino de los Cielos

Es un discurso largo con dos partes netamente diferenciadas el capitulo 23 mira hacia atras y es la ruptura con el judaismo, los capitulos 24 y 25 miran hacia adelante, hacia la venida definitiva del Reino Sin embargo se trata de un solo discurso 1) Mt elimina Mc 12,41-44 (Lc 21,1 4), que tendria que ir inmediatamente antes del capitulo 24, para no romper la unidad discursiva, 2) un cambio de tema y de lugar similar al de 24,1 se encuentra tambien en 13,36 y 18,21

Como siempre, Mt compone usando diversas fuentes (23,1-36=Mc 12,37b-40 y Lc 11,37 52, 24,1-36=Mc 13,1 31, 24,37-41=Lc 17,26 35, 24,43-51=Lc 12,29 46, 25,14-30=Lc 19,11-27) Destaca la labor redaccional para terminar con seis parabolas que, desde perspectivas diferentes, se refieren a las actitudes exigidas ante la venida definitiva y en plenitud del Reino de los Cielos

Los discursos ponen de relieve la magnifica construccion literaria y la progresion teologica de Mt Los dos discursos mas largos son el primero (cap 5 6 7) y el quinto (cap 23 24-25) Las palabras de Jesus siempre estan actualizadas eclesialmente, pero los discursos segundo (10) y cuarto (18) muestran un interes eclesial mas explicito Destaca la importancia del discurso tercero (13), el central, quiza el mejor construido, y que habla directamente y en lenguaje poetico del Reino de los Cielos

II CONSTRUCCION DEL EVANGELIO

Hemos hablado de una serie de recursos estilisticos usados en secciones particulares, asi como de la construccion de los cinco discursos Vamos ahora a fijarnos en el evangelio de Mt en su conjunto

Despues veremos que se ha discutido mucho sobre la estructura del primer evangelio Hay quienes parten de la existencia de sus cinco discursos tan caracteristicos y a partir de ellos establecen la estructura de la obra Otros, por el contrario, son mas sensibles al aspecto narrativo y buscan una estructura que ponga de manifiesto su progresion No se puede ni desconocer la naturaleza narrativa de Mt ni minusvalorar la importancia de sus discursos Se trata de un texto narrativo con cinco grandes discursos muy bien insertos en la trama

La trama narrativa desarrolla ante todo –como en el evangelio de Mc– un aspecto cristologico, pero tambien otros eclesiologicos e historico-salvificos Los discursos van interpretando esta trama con una intencion actualizante y fundamentalmente eclesial Hemos visto que, con frecuencia, las pericopas y unidades mayores de

Mt estan construidas de una forma muy cuidada; sin embargo intentar descubrir una estructura rígida en el conjunto de la obra violenta los datos. Conocer la construcción de un texto narrativo es, ante todo, descubrir el hilo del relato. Y un narrador se parece, más que a un arquitecto que tiene el plano de la obra perfectamente claro desde el principio, a un músico que sí parte de una idea, pero que a medida que la desarrrolla experimenta ampliaciones, se perfecciona, se va haciendo y encontrando a sí misma. Esto quiere decir que la construcción de Mt se puede presentar desde distintas perspectivas, no necesariamente contradictorias. Voy a proponer una visión ecléctica y flexible, integradora de diversas aportaciones, pero que evita esquemas rígidos y que pedagógicamente resulta clara y útil.

Teológicamente el texto está recorrido por un hilo cristológico y otro eclesiológico. Serán también nuestros hilos conductores y los pondremos de relieve. En buena medida, desde el punto de vista literario, ambos se corresponden a la trama narrativa (esencialmente cristológica, aunque con elementos eclesiológicos) y a la actualización / interpretación (de interés esencialmente eclesiológico, aunque con elementos cristológicos) realizada, no sólo, pero sí fundamentalmente en los discursos.

1. Introducción (1,1–4,22)

– El material de esta sección es de procedencia y de características diversas. Los capítulos 1 y 2 son exclusivos de Mt y tienen un género literario muy peculiar, plagado de referencias al AT y a la tradición judía. Los capítulos 3 y 4 siguen el orden de Mc con incorporaciones de Q. Sin embargo a lo largo de este conjunto se percibe unidad y progresión. Es notable el paralelismo entre 2,22-23 y 4,12-16. Como sucede en las oberturas de las sinfonías, en esta introducción de Mt hay una elaboración muy especial y resuenan todos los temas que serán desarrollados a lo largo de la obra.

– El primer versículo anuncia ya la línea cristológica. Jesucristo es «hijo de David, hijo de Abraham»: está inserto en el pueblo judío, cumple las esperanzas mesiánico-davídicas; en las genealogías aparece como la cumbre de toda la historia de Israel y el cumplimiento del AT (1,17). A la vez se insinúa ya su dimensión universal como hijo de Abraham. Se reitera que es descendiente de David: nace en Belén, patria de David; José es el hijo de David (1,20) que tiene que acoger a María e introducir al niño en la descendencia davídica (1,20-21).

Jesús salva a su pueblo de los pecados (1,21); es el «más fuerte» (3,11), el Señor (3,3), cuyos caminos prepara el Bautista. Pero es, sobre todo, el Hijo de Dios (2,15; 3,17). La perícopa del bautismo es la culminación cristológica de la sección. En 3,17 se alude a una serie de textos del AT para presentar a Jesús como el Siervo de Dios (Is 42) y como el Hijo único y amado de Dios (Gn 22; Sal 2,7).

En la genealogía se muestra el carácter desconcertante de los caminos de Dios. Su plan va para adelante de forma paradójica y, a veces, contra toda expectativa (la presencia de cuatro mujeres, tres de ellas paganas y de actuación irregular). En el momento culminante se nos dice que Dios actúa más allá de las posibilidades humanas y que por la fuerza de su Espíritu saca vida del seno de una virgen (1,16.18-28). Por eso ese niño será el Emmanuel, «Dios con nosotros» (1,23); a través de él se verifica la presencia nueva y definitiva de Dios con su pueblo (cf. Mt 28,20).

– Para presentar el sentido de los orígenes de Jesús, el evangelista ha proyectado sobre él elementos de las tradiciones de los orígenes de Moisés y de Israel. Como Moisés, Jesús fue salvado milagrosamente de la persecución que afectaba a todos los niños del tiempo; como Moisés, sus primeros pasos fueron dirigidos de una forma especial por Dios y también tuvo que huir. Pero no sólo responde a la tipología de Moisés, sino también a la del nuevo Israel: él es el Hijo de Dios sacado de Egipto (2,15); es el Hijo de Dios que sufre las mismas tentaciones que Israel en el desierto (4,1-11), pero que permanece fiel donde éste había pecado. Jesús es el Hijo de Dios no por el camino del éxito ni del poder, no por la utilización de su filiación divina en provecho propio, sino por la entrega total y fiel a la voluntad del Padre. Se presenta así un tema crucial del evangelio (cf. 27,39-44.54).

Comienza a prefigurarse lo que va a ser el destino de Jesús y también se vislumbra la Iglesia. Jesús cumple las promesas a Israel, pero este pueblo le va a rechazar mientras que los gentiles le acogerán. En 2,1-12, los magos paganos buscan al «Rey de los judíos» (2,2) y tienen que preguntar a quienes poseen el AT, porque ahí se encuentra el testimonio sobre él (2,2-6). Pero el rey Herodes y toda Jerusalén se turban ante el nuevo Rey que ha nacido (2,3) y, pese a leer la Escritura, no le acogen. En cambio los paganos, abiertos a los signos de Dios, le van a adorar y a ofrecer sus dones (2,11). Inmediatamente empieza la intriga y la persecución contra Jesús (2,8.16), que tiene que huir por primera vez (2,13; cf. las huidas de 4,12; 14,13; 15,21; 16,4).

– Mt subraya que la historia está dirigida por Dios. Su narra-

ción es teológica. Para ello un recurso muy característico son las citas de cumplimiento, de las que antes hemos hablado. De las doce que hay en todo el evangelio, seis se encuentran en esta introducción, buena prueba de su elaboración e importancia teológica (1,22-23; 2,5-6.15.17-18.23; 4,14-16).

En estas citas se ponen explícitamente aspectos de la vida de Jesús a la luz del AT y como cumplimiento del plan de Dios. Es muy fácil de comprobar que , a lo largo de todo el evangelio, las citas de cumplimiento van unidas a temas teológicos muy importantes. En esta introducción del evangelio, la cristología del Hijo de Dios y del Emmanuel se subrayan con dos citas, una de Os 11,1 (Mt 2,15) y otra de Is 7,14 (Mt 1,22-23). Hay una particularidad notable: en la introducción de ambas se dice «para que se cumpliese *el oráculo del Señor...*». Es el mismo Dios, el Señor, quien da testimonio de Jesús como Hijo de Dios y Emmanuel. En 1,23 se realiza una modificación pequeña, pero destacable, del texto de Is 7,14 de los LXX: en vez de «llamarás» (en singular), dice «llamarán» (en plural) Emmanuel; será todo el pueblo, al que va a librar de los pecados (1,21), quien reconocerá a Jesús como el «Dios con nosotros».

Las citas de esta sección van jalonando los desplazamientos geográficos de Jesús: Belén (2,6), Egipto (2,15), Nazaret (2,23), Galilea de los gentiles (4,15-16). Se presenta prolépticamente el camino del evangelio a los gentiles, lo que se ve respondiendo al plan de Dios.

En resumen, hay una presentación progresiva de Jesús que culmina en la solemne declaración como Hijo de Dios realizada por el Padre en el momento del bautismo (3,17). El lector conoce desde el principio la naturaleza profunda de aquel cuya vida y mensaje se va a presentar. Pero Jesús, el Hijo de David, en el que confluyen todas las esperanzas del AT, el enviado a Israel, va a ser rechazado por su pueblo, mientras que unos gentiles le aceptan: aparece en el horizonte la Iglesia abierta a todas las naciones. Jesús es también el Hijo de Abraham, que comienza en la Galilea de los gentiles (4,12-16) su predicación, que está centrada en el Reino de los Cielos (4,17). Inmediatamente llama a sus primeros discípulos (4,18-22).

2. *Jesús, Mesías poderoso en palabras y en obras (4,23–9,35)*

– La inclusión formada por la repetición de los versículos 4,23 y 9,35 muestra que se trata de una sección unitaria e indica el

tema. Jesús enseña, predica la buena noticia del Reino y sana toda dolencia y toda enfermedad en el pueblo. Nos encontramos con la sección en que Mateo más ha modificado el orden de las fuentes, y el resultado es una composición magnífica y personal con dos partes: la predicación programática del Reino de los Cielos en el Sermón del Monte (capítulos 5–7) y la presentación de las obras poderosas y liberadoras del Reino (capítulos 8 y 9). Las palabras de los capítulos 5–7, cuya construcción ya ha sido brevemente presentada, son inseparables de las obras de 8–9; todo este conjunto viene a ser un magnífico díptico programático de la enseñanza y de la actuación de Jesús.

– El estudio de 8–9 es muy instructivo para conocer Mt y se puede realizar mediante dos operaciones complementarias: 1) Buscar los paralelos en Mc y en Lc para ver cómo han sido construidos estos capítulos. 2) Estudiar la composición actual de Mt, descubrir su estructura literaria y su coherencia temática, que se puede esquematizar de la siguiente forma:

a) Primer grupo de tres milagros
- 8,1-4: curación de un leproso
- 8,5-13: curación del siervo del centurión
- 8,14-15: curación de la suegra de Pedro

– Transición doble
- curación de muchos, con cita de cumplimiento, que recoge lo anterior (8,16-17)
- condiciones de los seguidores de Jesús, que prepara lo siguiente (8,18-22)

b) .Segundo grupo de tres milagros
- 8,23-27: calma la tempestad
- 8,28-34: curación de dos endemoniados
- 9,1-8: curación de un paralítico

– Transición doble
- Jesús come con publicanos y pecadores (9,9-13)
- disputas (9,14-17)

c) Tercer grupo de tres milagros
- 9,18-19.23-26: resurrección de una niña
- 9,20-22: curación de la hemorroísa
- 9,27-31: curación de dos ciegos

En la narración sobre Jesús se transparenta continuamente el interés doctrinal de Mt para su Iglesia. En el primer tríptico de milagros destaca los destinatarios: un leproso impuro, el criado de un centurión pagano y una mujer son los primeros que conocen el poder misericordioso y liberador de Jesús. En los otros relatos destaca la enseñanza sobre la fe (8,5-13; 9,20-22; 9,27-31) y sobre el seguimiento (8,23-27).

Elemento fundamental de la trama son las distintas reacciones que Jesús encuentra. Pronto se manifiesta la oposición de las autoridades judías (9,3.11.33). Los discípulos le siguen (4,18-22), le escuchan (5,1-2), dudan cuando sobreviene la dificultad (8,23-27). La muchedumbre le sigue (4,25), la gente queda asombrada de su doctrina (7,28). La conclusión de 9,32-33 no es propiamente un milagro, sino la presentación de la reacción de la gente («jamás se vio cosa igual en Israel») y de los fariseos («con el poder de los demonios expulsa a los demonios»). Las palabras y las obras de Jesús introducen un conflicto y plantean un dilema.

3. *Los discípulos enviados por Jesús para continuar su obra y las diversas respuestas (9,36–12,50)*

– La narración progresa. Jesús envía a los discípulos a continuar su obra. Mt establece unas relaciones muy estrictas entre la actividad de Jesús descrita en 4–9 y la de los discípulos presentada en 10. En los capítulos 11 y 12 se manifiesta la doble reacción que encuentran Jesús y los discípulos, que son inseparables.

– La inserción del discurso de misión del capítulo 10 (cf. I, 3, b) en la trama narrativa es total. Mt presenta a los discípulos en paralelo y como continuadores de Jesús. Lo destaco con cierto detalle, porque se trata de algo teológica y literariamente muy importante.

• Las obras de Jesús (9,35) son continuadas por sus discípulos (10,1).

• Ambos predican el mismo mensaje del Reino de los Cielos (4,17 y 10,7).

• Ambos tienen un trabajo misionero itinerante (8,20 y 10,9-10) y ambos se deben separar de los que rechazan el mensaje (Jesús: 12,15; 14,13; 15,21; 16,4; discípulos: 10,11-15).

• El rechazo del mensaje de los discípulos acarrea las mismas consecuencias que el rechazo del mensaje de Jesús y expresado con el mismo lenguaje (10,15; 11,22-24; 12,41-42).

• Como la actividad de Jesús, también la actividad inicial de los discípulos (antes de Mt 28,16-20) se limita a Israel; se usan las mismas expresiones (10,5-6; 15,24).

• Atribuyen la actuación de Jesús al poder de los demonios (9,34; 12,24), como también la de los discípulos (10,24-25). De una forma programática se dice: «Ya le basta al discípulo ser como su maestro, y al siervo como su amo» (10,25).

• En la persecución, los discípulos «serán entregados» *(paradidômai)* a los tribunales (10,17), a la muerte (10,21), a la tortura (24,9-10). Es un término técnico usado para la ejecución de Juan Bautista (4,12), pero especialmente para la entrega y muerte de Jesús (10,4; 17,22; 20,18-19; 26,2. 15-16. 21. 23-25. 45-46. 48; 27,2-4. 26).

• Los discípulos serán entregados a los *synedria* (tribunales) (10,17); el *synedrion* (26,59) condenará a Jesús.

• Los discípulos de Jesús serán azotados (10,17; 23,34), como también Jesús (20,19).

• Los discípulos serán conducidos ante gobernadores *(hegemonas)* y reyes (10,18), como Jesús será perseguido por el rey Herodes (2,1.3.9) y será entregado al gobernador *(hegemôn)* (27,2.11.14.15. 21.27; 28,14).

El único elemento de discontinuidad entre el ministerio de Jesús en 4,17 – 9,35 y el de los discípulos en 9,35 – 11,1 concierne a la enseñanza. Jesús enseña / *didaskô* (4,23; 5,2; 7,29; 9,35). Pero este poder no se les dará a los discípulos hasta 28,19-20. Es evidente que en este discurso Jesús se dirige a la Iglesia a la que ve como continuadora de su obra y partícipe de su destino.

– La narración se reanuda con la pregunta de los enviados de Juan Bautista (11,2-3). Las palabras de Jesús son muy notables por su tenor literal y por el lugar donde están colocadas (dif. Lc 7,22): «Id y contad a Juan lo que ois y veis» (11,4). No están en pasado, sino en presente; no están detrás de los capítulos 8–9 (las obras de Jesús), sino detrás del 10 (las obras de la comunidad de los discípulos). En Mt, Jesús no se remite meramente a las obras que él hizo, sino también a las que siguen realizando sus discípulos, porque son su continuación y forman una unidad con las suyas. Los discípulos de Jesús continúan con las obras de misericordia y de liberación (8,17) que significan la llegada del Reino de los Cielos (4,17; 10,7).

– A lo largo de los capítulos 11 y 12 aparecen las distintas reacciones que suscita el ministerio de Jesús (4–9) y el de los discípulos (10). La oposición que se insinuaba ya en el capítulo 9 es aquí mucho más explícita. Jesús se queja de la actitud de las

ciudades en que ha desarrollado su ministerio (11,20-24) y se lamenta amargamente de «esta generación» (11,16; 12,32. 41. 42. 45). Son, sobre todo, los fariseos, una vez acompañados por los escribas, los grandes adversarios de Jesús (12, 2. 23-24. 38), que ya desde este momento se confabulaban para matarle (12,14). Se vislumbra la diferencia entre la cerrazón de los representantes del judaísmo y la apertura de los paganos (11,21-24; 12,38-42). Como en 9,33-34, también en 12,23-24 la gente y los fariseos manifiestan una reacción totalmente distinta ante un milagro de Jesús.

Ciertamente se acentúa la oposición con los representantes del judaísmo, pero también aparecen las reacciones positivas en dos perícopas clave: Jesús expresa su íntima unidad con el Padre y le da gracias porque ha concedido su revelación a los pequeños; en efecto, Jesús es el manso y humilde en quien encuentran descanso todos los fatigados por las insoportables cargas que les imponen los representantes del judaísmo legalista (11,25-30); y en medio de la oposición y del conflicto creciente se empieza a configurar el círculo de discípulos de Jesús que cumplen la voluntad del Padre celestial (12,46-50).

4. *Jesús se retira y se centra cada vez más en los discípulos (13,1–17,27)*

– En esta sección, Mt sigue el orden de Mc y su construcción es, por tanto, menos peculiar que la que había realizado anteriormente (4,23–9,35). Sin embargo su elaboración redaccional es notable e incorpora materia propia muy significativa. El interés eclesial domina la sección.

El discurso en parábolas del capítulo 13 se conecta lógicamente con los que preceden y prepara los siguientes. Hemos visto su construcción y sabemos que presenta la naturaleza del Reino de los Cielos. Una preocupación mateana fundamental en este capítulo es explicar las distintas reacciones que el ministerio de Jesús y de los discípulos ha encontrado en 11–12. Es muy instructivo comparar Mc 4,10-12, texto a primera vista duro y escandaloso, con Mt 13,10-17; Mt lo ha suavizado: de las disposiciones morales del hombre depende el ver o no ver, el aceptar o rechazar. También es característico de Mt la referencia al juicio como el momento de la verdad de la historia, con la separación definitiva de los Hijos del Reino y los Hijos del Maligno (13,36-43), de los peces buenos y malos (13,47-50).

– Esta separación comienza realizarse en la narración que

sigue. El conflicto en torno a Jesús se acentúa y la oposición e incredulidad se endurecen. La tensión es tal que en tres ocasiones –después de duras confrontaciones (14,1-12; 15,1-20; 16,1-4)– Jesús se separa *(anakhoreô,* huir) de los responsables del judaísmo (14,13; 15,21; 16,4). Su ministerio se circunscribe cada vez más a los discípulos (14,22-33; 15,12-20; 16,5-12; 16,13-28; 17,1-13; 17,19-20; 17,22-23; 17,24-27). Destacan, sobre todo, tres textos propios de Mt de claro contenido eclesial y en los que Pedro juega un papel relevante (14,22-33; 16,16-19; 17,24-27) [3]. La Iglesia de Jesús, que se vislumbraba en las secciones anteriores, ahora es explícitamente anunciada (16,13-28).

En la sección se reitera la catequesis en torno a la fe, ante los titubeos y dudas de los discípulos (14,22-33; 16,5-12; 17,14-21; cf. 15,21-28). En dos cuestiones concretas y clave Jesús instruye a sus discípulos: sobre la necesidad de la cruz (16,13ss.; 17,1-13; 17,22-23) y sobre la actitud ante las instituciones judías fundamentales (15,12-20; 17,24-27).

– Desde el punto de vista narrativo, el hilo conductor es la figura de Jesús. El conflicto encauza de una manera nueva su camino. En esta sección se introduce a la cristología que pasa por la cruz (14,3-12: la muerte del Bautista prefigura la suerte de Jesús; 16,21-26; 17,9-12; 17,22-23). En claro paralelismo con el bautismo (3,13-17), el Padre proclama, ante los tres discípulos, a Jesús como su Hijo amado (17,5); pero añade, sobre lo que ya había dicho en la escena del inicio, «escuchadle», como para avalar la difícil enseñanza de la cruz que domina cada vez más. Pero los discípulos no entienden la cruz y la rechazan (16,22-23; 17,1-13.23c). Jesús no sólo está en conflicto con el mundo que le rechaza, sino también en fuerte tensión con los discípulos que le siguen, con la Iglesia que quiere construir.

5. *Ruptura con el judaísmo (18,1–22,45)*

– El relato desemboca en el discurso eclesial del capítulo 18. El narrador se para e instruye sobre la vida de los discípulos, sobre la Iglesia que ha sido prometida en 16,16-19. Como siempre, las palabras de Jesús en el discurso están claramente actualizadas para la vida de la Iglesia.

[3] Consciente de la relatividad de toda propuesta sobre la construcción del evangelio de Mateo, sin embargo me parece una gran ventaja de la que aquí se hace el hecho de que mantiene estos tres textos clave en la misma sección

– A partir de 19,1, Jesús se pone en camino hacia Jerusalén. El relato sigue a Mc más estrictamente que en la sección anterior. En los capítulos 19 y 20, los adversarios y la muchedumbre casi han desaparecido; Jesús está totalmente centrado en la enseñanza a los discípulos. Tras la entrada en Jerusalén y la expulsión de los vendedores del templo (21,1–22), tiene lugar una serie de controversias con las autoridades judías. Tanto si examinamos sincrónicamente el texto de Mt 21,23–22,46, como si lo comparamos con Mc 11,27–12,32, destaca el conjunto de Mt 21,28–22,14, formado por tres parabolas. Aquí Mt ha subrayado dos ideas que le son muy queridas y que están unidas: el rechazo de Israel y la advertencia a la Iglesia cristiana.

6. *Discurso de despedida, pasión y relatos pascuales (23–28,20)*

a) Acaban las palabras de Jesús

Se comprende con facilidad cómo se inserta en la narración el último discurso (23–25), que ya ha sido presentado. La primera parte, el ataque al judaísmo y la ruptura con él del capítulo 23, es el desenlace de una tensión que había ido en aumento a lo largo de todo el relato y, particularmente, en las controversias de 21,23–22,46. La segunda parte (24–25) tiene un marcado carácter escatológico dirigido a la Iglesia: exhorta a la perseverancia en la persecución y a estar preparados para la vuelta del Señor, dando los frutos de la justicia cristiana.

– El final de este discurso se encuentra en la frase estereotipada, que ya conocemos, de 26,1, pero que en este caso presenta unas peculiaridades que deben notarse: 1) «Y sucedió cuando Jesús acabó *todas* estas palabras»; dice «todas», como dando a entender que aquí acaba no un discurso particular, sino todos los discursos y todas las enseñanzas de Jesús. 2) Después de la fórmula, y a diferencia de lo que sucede en los demás casos, sigue no un relato, sino unas palabras de Jesús (26,2). 3) Estas palabras son un anuncio de la crucifixión que –caso único también– no va acompañada de la resurrección.

Parece, por tanto, que en este lugar del Evangelio encontramos un corte importante. *Todos* los discursos de Jesús ya han concluido y son vistos como un bloque frente a la narración de la pasión que ahora comienza. La pasión es el desenlace de toda la obra y, por tanto, en ella se encuentran numerosos hilos que la conectan con el conjunto del evangelio. Como en todos los evangelios, también en

Mt la pasión, muerte y resurrección de Jesús es la clave de la trama y de la teología de la obra.

b) Mt 28,16–20

– Esta escena, de solemnidad evidente, es la conclusión y culminación de todo el evangelio de Mateo. En ella confluyen los hilos teológicos que lo recorren. Mt 28,16-20 es la clave para entender toda la obra y, por eso, requiere una explicación especial, aunque sea breve.

La escena consta de un marco narrativo (vv. 16-18a) y del mensaje del Resucitado (18b-20). Este mensaje tiene tres elementos: el central, formulado en imperativo, es el mandato de misión (19-20a); el primero (18b) y el tercero (20b), en indicativo ambos, formulan respectivamente su fundamento (el poder del Resucitado) y su garantía (la promesa de presencia continua del Señor con los suyos).

Se ha discutido mucho la forma literaria y ningún modelo del AT responde plenamente. Parece que la semejanza mayor se encuentra en las escenas de vocación y misión [4]. En efecto, se basan en la autoridad de Yahvé, se expresa el mandato / llamada y se promete la asistencia divina. Sin embargo, nuestro texto ha sido muy reelaborado por Mt y hay que comprenderlo, ante todo, poniéndolo en relación con el conjunto del evangelio.

– Tiene lugar en Galilea (v. 16), donde les había convocado el Señor (26,32; 28,7.10). Allí había comenzado (4,12ss.) y se había desarrollado el ministerio de Jesús y allí también tendrán los discípulos que retomar la misión. Le adoran, pero, a la vez, titubean (v 17), en una actitud contradictoria que caracteriza a los discípulos y a la Iglesia en Mt (cf. 14,28-33).

Como en otras escenas muy características de Mt, encontramos aquí una íntima unión del elemento cristológico y del eclesiológico (cf. 14,22-33; 16,16-23; 21,42-43; 27,5-56), pero el acento recae en éste último.

– Culmina la presentación de Jesús como Hijo del Hombre, Señor, Hijo de Dios y Emmanuel («Dios con nosotros»), que ha recorrido todo el evangelio. Jesús aparece como Hijo del Hombre glorioso, que recibe de Dios todo el poder, a quien adoran todas las naciones y cuyo Reino dura para siempre. Se cumple la visión de

[4] B J Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning an Exegesis of Matthew 28,16-20* (Missoula 1974)

Dn 7,14. A lo largo de toda la historia, Jesús es el *Hijo del Hombre* glorioso, pero este papel culminará cuando se manifieste como juez definitivo (13,41-43; 16,27; 19,28; 24,30-31; 25,31-46; 26,64).

Jesús es el *Señor* glorioso y exaltado por Dios, que recibe la adoración de los suyos y que domina sobre todo lo creado (cf. Flp 2,9-11).

Es también el *Hijo de Dios,* a quien todo le ha sido entregado por el Padre (11,27) y en cuyo nombre –junto a los del Padre y del Espíritu– hay que bautizar a todos los pueblos.

En Jesucristo se realiza la presencia permanente de Dios con su pueblo («yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo»). Es decir, es el *Emmanuel,* «Dios con nosotros». Entre la solemne inclusión de 1,23 y 28,20 se desarrolla todo el evangelio de Mateo.

Pero toda esta excelsa dignidad no se confiesa sino de ese mismo *Jesús terrestre,* cuya enseñanza hemos escuchado a lo largo de toda la obra.

– Esta cristología es fundamento de las afirmaciones eclesiológicas, que constituyen el centro de la perícopa. Precisamente porque ha recibido todo el poder, el Señor envía a misionar a todos los pueblos (repetición de todos / *panta* en los vv. 18. 19. 20. 20). Esta misión se expresa con un verbo principal en imperativo (haced discípulos / *mathêteusate*) y dos participios (bautizando...enseñando...). Ser cristiano es ser discípulo de Jesús. Vimos que la misión de los discípulos en el capítulo 10 se describía exactamente igual que la de Jesús, excepto en que no se les encomendaba enseñar /*didaskein.* Permanecía como algo exclusivo de Jesús. Ahora sí se les encarga que enseñen. Pero tendrán que enseñar las enseñanzas de Jesús. El es el único maestro (23,8-10). Jesús resucitado no enseña nada nuevo, sino declara la permanente validez de lo que ha enseñado el terrestre («enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado»). El Señor glorioso es el Jesús terrestre y se remite a lo enseñado en los grandes discursos de su vida. Más aún: esta enseñanza viene definida en clave fundamentalmente moral (guardar / *têrein*...lo mandado / *eneteilamên*).

Esta misión es dura. El evangelio habla continuamente de la persecución, de los elementos adversos y de los titubeos de los discípulos. Pero como en el caso de las misiones y de las vocaciones del AT, se les promete a los discípulos la asistencia divina, que es ahora reformulada cristológicamente. Jesús resucitado está siempre con sus discípulos (28,20); y en él es Dios quien está con su pueblo (1,23).

– Es muy frecuente que la labor redaccional del evangelista se manifieste preferentemente en el marco de cada perícopa (en su introducción y conclusión). Lo mismo sucede en su obra tomada en conjunto. La introducción de 1,1–4,22 y la escena conclusiva de 28,16-20 han sido especialmente reelaboradas. Por eso, las relaciones teológicas entre ambas secciones son muy notables, algunas de las cuales señalo esquemáticamente:

• Interpretación teológica de la historia (1,1-17: genealogía; 28,20b: hasta el final de la historia).

• Cristología del Hijo de Dios y del Emmanuel (2,15; 3,17; 1,23; 28,19-20).

• Ver y adorar (2,11; 28,17).

• Universalismo (1,1-17: hijo de Abraham; 2,1-12: los magos; 28,19: «todas las gentes»).

• Alusión al Padre, al Hijo y al Espíritu (1,18-20; 3,16-17; 28,19).

• «Dios con nosotros», «Yo estoy con vosotros» (1,23; 28,20. Fórmula de la alianza).

III. ESTUDIO DE TEXTOS

Tras esta exposición de los grandes hilos conductores de Mt, vamos a presentar un par de textos particularmente relevantes por sus características literarias y teológicas. El tratamiento, necesariamente breve, se va a hacer desde dos perspectivas diferentes, pensando en la utilidad práctica para llevar al conocimiento personal del primer evangelio.

1. *Mateo y sus fuentes (5,1–7,27)*

En la sección 4,23–9,35, el trabajo redaccional de Mt ha sido especialmente intenso: ha reelaborado mucho sus fuentes y ha realizado una gran composición literaria. Aquí se trata sólo de examinar el Sermón del Monte comparándolo con el paralelo de Lc 6,20-49. Lo vamos a hacer de dos formas. Primero partiendo del orden de Mt y señalando los paralelos de Lc y de Mc. Después siguiendo el orden de Lc con sus paralelos de Mt.

En la primera de estas operaciones van en negrita los textos sólo de Mt y se subrayan los textos que se encuentran en el discurso «paralelo» de Lc 6,20-49. En la segunda operación, mucho más

sencilla, se ponen los paralelos de Mt, que pertenecen todos al Sermón del Monte, excepto dos que van entre paréntesis.

Mateo	*Marcos*	*Lucas*
5,1-2	3,13	6,17.20
5,3-6		6,20-21
5,7-10		
5,11-12		6,22-23
5,13		14,34-35
5,14		
5,15	4,21	8,16; 11,33
5,16-17		
5,18		16,17
5,19-24		
5,25-26		12,58-59
5,27-28		
5,29-30	9,43-48	
5,31		
5,32		16,18
5,33-38		
5,39-42		6, 29-30
5,43		
5,44-48		6,27-36
6,1-8		
6,9-13		11,2-4
6,14-15	11,25	
6,16-18		
6,19-21		12,33-34
6,22-23		11,34-35
6,24		16,13
6,25-33		12,22-31
6,34		
7,1-5		6,37-38. 41-42
7,6		
7,7-11		11,9-13
7,12		6,31
7,12-15		
7,16-20		6,43-44
7,21		6,46
7,22-23		
7,24-27		6,47-49

Lucas	*Mateo*
6,20-23	5,3-12
6,24-26	
6,27-36	5,38-48
6,31	7,12
6,37-38	7,1-2
6,39	(15,14)
6,40	(10,24)
6,41-42	7,3-5
6,43-45	7,16-20
6,46	7,21
6,47-49	7,24-27

La comparación pone de manifiesto que Mt ha realizado una gran composición con materiales procedentes de diversos lugares. Parece claro que Lc tiene una versión de este sermón más cercana a la fuente común, aunque también él ha introducido modificaciones. También constatamos que la materia de Lc conserva su orden en Mt, con una sola trasposicióm (Mt 7,12 = Lc 6,31). Es claro que Mt ha tenido una razón para cambiar el orden y adelantar este versículo: como se ha indicado más arriba (cf. I, 3, a), la expresion «Ley y profetas» de 7,12 se repite en 5,17 y ambas forman la inclusión del cuerpo central del discurso.

2. *La tempestad calmada (Mt 8,18. 23-27; Mc 4,36-41)*

Es una perícopa muy característica del estilo y de la teología de Mateo. No vamos a hacer un estudio completo, sino a subrayar sólo las peculiaridades específicamente mateanas. Para ello, la comparación con Mc va a ser muy provechosa. Es necesario el uso de la Sinópsis para seguir la exposición.

Primero hay que examinar el contexto. En Mc es el primero de los tres milagros que siguen a las parábolas del capítulo 4. En Mt está antes de las parábolas, que vienen en el capítulo 13, y se encuentra en la composición de los capítulos 8–9, cuya estructura ya ha sido presentada (II, 2). Pero lo más destacable es que Mt lo ha hecho preceder de dos escenas de seguimiento (8,18-22), que se hallan en Lc en un contexto diferente (9,57-60). En realidad, el epiosodio de la tempestad comienza en Mt 8,18, es interrumpido por los versículos 19-22 y continúa en el 23. Volveremos sobre ello.

Pasando al texto mismo del milagro, comprobamos en Mt diferencias muy significativas respecto a Mc. Mt 8,23 (dif. Mc 4,36):

Jesús por su propia iniciativa *monta en la nave* (a diferencia de Mc, no hay más que una nave) y *le siguieron sus discípulos*. La descripción de la tempestad en Mt v. 24 es la de un espectador que ve las cosas desde fuera, mientras que Mc parece estar dentro de la barca; en Mt no se encuentra el pequeño dato anecdótico de Mc v. 38. En Mt v. 25, la acción de los discípulos está en pasado (Mc en presente) y el tenor de sus palabras es más respetuoso y casi litúrgico («Señor, sálvanos». Mc muy distinto). La reacción inmediata de Jesús en Mt v. 26 es una enseñanza a los discípulos sobre la fe.; en Mc, por el contrario, lo primero es el milagro (v. 39). No sólo el orden, también las formulaciones son diferentes: en Mc Jesús dice que los discípulos no tienen fe (v 40), mientras que en Mt les reprocha su «poca fe» (son creyentes, pero titubean en la dificultad); el milagro es descrito en Mc antes y con más énfasis: Jesús se dirige en estilo directo al mar, y el efecto se describe con dos frases (v. 39), mientras que en Mt no hay tal increpación a los elementos, y el resultado se constata más escuetamente.

Podemos concluir que en Marcos se trata de un milagro en el que se destaca el poder de Jesús sobre los elementos (descripción de la tempestad, milagro en primer lugar, increpación a los elementos en estilo directo, el efecto mencionado dos veces). En Mateo, todo esto ha pasado a segundo plano y lo que tiene más relieve es la enseñanza catequética a los discípulos sobre la fe.

Volvamos a la introducción, que nos confirmará lo dicho. El escriba de Mt 8,19 está dispuesto a *seguir (akoloutheô)* a Jesús. El discípulo de 8,22 es invitado por Jesús a que *le siga (akoloutheô)*. Están en juego las exigencias del seguimiento. Inmediatamente monta Jesús en la nave, y sus discípulos *le siguen*.

Mateo hace de la perícopa de la tempestad calmada una enseñanza sobre el seguimiento de Jesús. El Señor está en la barca aun en medio de las mayores dificultades. El miedo es prueba de poca fe, es dudar de la asistencia del Señor. Pero el creyente, también desde su miedo y desde el sentir que se hunde, recurre a su Señor (cf. 14,30). En Mt, el milagro se cuenta de forma descolorida y como de pasada. Se pone de manifiesto que, incluso en lo narrativo, tiene un interés doctrinal.

Es claro el sentido eclesial de esta perícopa. Dos detalles completan este aspecto. La imagen de los discípulos es más positiva que en Mc. Y es muy probable que en *la nave* (única) del v. 23 Mt haya visto ya un símbolo de la comunidad cristiana (cf. 14,24 comparado con el paralelo de Mc 6,48; también 14,33).

IV. CONSIDERACION DE MATEO EN LA VIDA DE LA IGLESIA

El orden tradicional de los evangelios, que otorga el primer puesto a Mt, se encuentra probablemente ya en el *Canon* de Muratori, un documento de fines del siglo II proveniente de la Iglesia de Roma. Es el orden aceptado por los primeros Padres que hablan de la cuestión y se encuentra también en los más antiguos manuscritos griegos completos del NT. Normalmente se acepta sin dar explicaciones. Ireneo dice de forma explícita que este orden es el de la composición (*Adv. haer.*, III, 1,1) y, probablemente, esta convicción estaba presente en la aceptación mencionada. En cualquier caso es claro que Mt ocupó el primer puesto en la estima de la Iglesia primitiva, que recurría a él para conocer las enseñanzas de Jesús.

1. Mateo en la Iglesia posapostólica

Un importante libro de E. Massaux muestra el lugar central de Mt en la Iglesia primera [5]. La atribución nominal de un texto a este evangelio no se encuentra hasta Apolinar de Hierápolis (175), pero su influencia literaria en los primeros escritores es indudable. Los Padres Apostólicos no citan literalmente, pero cuando presentan la enseñanza de Jesús se suelen referir a Mt. Massaux data a la *Didakhé* de la segunda mitad del siglo II y considera que depende de Mt, particularmente del Sermón del Monte. Esta datación tan tardía es discutible. Si, como piensan algunos autores, debe situarse en torno a los años 50 – 70, mejor que pensar en una relación directa de Mateo habría que afirmar una dependencia de tradiciones comunes. Se ha discutido la metodología de Massaux, porque se le considera demasiado proclive a ver referencias a Mt en alusiones libres, que podrían derivarse de otros textos o de la tradición anterior [6]. Pero parece probado de forma contundente que a finales del siglo I Mt era considerado *el* evangelio por antonomasia. La tendencia a referirse a Mt se mantuvo e iban aumentando las citas literales y las referencias a las secciones narrativas, además de a los discursos.

[5] *Influence de l'Evangile de Saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant Saint Irinée* (Reimpresion, Lovaina 1986).

[6] H. Koster, *Synoptische Uberlieferung bei den Apostolischen Vatern* (Berlín 1957) critica muy radicalmente a Massaux, pero la discusión posterior da, más bien, la razon a éste.

El estudio de Massaux llega hasta finales del siglo II. A partir de esta fecha se afianza el reconocimiento explícito de los cuatro evangelios canónicos y, consecuentemente, aumentan las referencias a todos ellos (aunque las citas de Mc son mínimas). Sin embargo Mateo mantiene su preeminencia. Cuando los copistas del NT asimilaban los textos paralelos de un evangelio a los de otro –lo que sucedía con frecuencia–, generalmente era Mt el que prevalecía. Igualmente en los leccionarios litúrgicos era Mt el evangelio más representado.

¿Por qué razones gozó Mt de esta consideración? Una razón se basaba en la creencia de que Mt fue el primer evangelio en escribirse y, por tanto, el que se encontraba más cercano a las fuentes. Pero también influyó la naturaleza de esta obra. Se recurría a los evangelios, sobre todo, para conocer la *enseñanza* de Jesús. Para ello Mt ofrecía muchas ventajas por su disposición sistemática, por sus discursos y por la preocupación doctrinal que le caracteriza.

El primer evangelio respondía, además, a otra preocupación muy importante de la comunidad cristiana del tiempo: la relación con el judaísmo. ¿Qué actitud adoptó Jesús ante la Ley del AT? ¿Y ante la Biblia judía? Esta problemática –que puede resultar extraña a la mayoría de los lectores de nuestros días– era crucial en los primeros tiempos y está muy presente en Mt que, como veremos– es una obra judeocristiana. Pero hay que añadir que Mt representa –y no sólo en la cuestión de las relaciones con el judaísmo– una visión teológica de síntesis y de mediación entre posturas cristianas más polarizadas, lo que también contribuyó a su penetración y estima en la gran Iglesia.

2. *Mateo en los tiempos modernos*

Esta preeminencia de Mt fue indiscutida hasta el siglo XVIII. Con el surgimiento de los estudios críticos se resquebrajó la convicción de que era el primer evangelio y el más cercano a las fuentes. La primera duda se fundaba en la opinión tradicional de que el texto original de Mt era arameo. ¿Es, entonces, digno de confianza el texto griego que nosotros conocemos? Las dudas de los críticos se extendieron pronto. Cuando surgió la teoría del «evangelio primitivo», del que Mt, Mc y Lc no serían sino desarrollos secundarios, la posición de Mt como «primer evangelio» quedó radicalmente cuestionada.

Pero la objeción más fuerte vino después con la opinión, extendidísima por la teoría de las dos fuentes, según la cual Mc es el

primer evangelio. Nunca han desaparecido del todo los defensores de la prioridad de Mt, pero la atribución de este papel a Mc se ha convertido en la doctrina más común (cf. capítulo II).

Como resultado se ha dado en el siglo XIX un cambio importante en la consideración de Mt. Era Mc el más antiguo y el más cercano a las fuentes, lo que era decisivo dada la preocupación histórica del momento. La aparición de la escuela de la Historia de las Formas acentuó el interés por Mc: se aceptaba su prioridad y se partía de él para estudiar la tradición; a la vez se consideraba que Mc era el «inventor» del género literario evangelio. Con la Historia de la Redacción crece otra vez el interés por Mt. La mayoría de los autores siguen aceptando su dependencia de Mc, pero se considera que cada evangelio es un proyecto literario y teológico propio e irreductible. A partir de los años 50 del siglo XX se multiplican los estudios sobre la redacción de Mt, que han significado una aportación muy positiva. A la problemática suscitada por estos trabajos se dedicará nuestro próximo capítulo. Estos últimos años se multiplican los comentarios sobre Mt (cf. bibliografía de este capítulo), que vuelve a ser el evangelio más estudiado por los especialistas.

V. CUESTIONES ABIERTAS: LA ESTRUCTURA DEL EVANGELIO

Mt compone cuidadosamente muchas secciones de su evangelio, pero resulta más difícil de captar la estructura de la obra en su conjunto. Es un tema muy discutido. Voy a presentar las opiniones más representativas, simplificando necesariamente el debate, pero poniendo de relieve las claves del problema. Se trata de una cuestión muy importante, porque la forma de entender la estructura literaria suele ir acompañada de opciones metodológicas y teológicas [7].

1. Estructura geográfico-cronológica

Basar la estructura del evangelio en los datos geograficos ha sido muy frecuente entre los autores antiguos, pero menos habitual entre los moder-

[7] Voy a reducir al mínimo las referencias bibliograficas Se pueden encontrar, junto con la discusion de toda esta cuestion, en J D Kingsbury, *Matthew Structure, Christology, Kingdom* (Filadelfia 1977), D R Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel* (Sheffield 1989) 21-56, R T France, *Matthew Evangelist* (cf bibliografia de este capitulo) 141-153, G Stanton, *The Origin* (cf bibliografia de este capitulo) 1903-1906

nos Es representativo de esta opinion el plan propuesto por W C Allen y L W Grensted[8]

1–2 nacimiento e infancia del Mesias

3,1–4,11 preparacion para su ministerio (Mc 4,1-13)

4,12–15,20 actuacion y enseñanza en Galilea (Mc 1,14-7,23)

15,21–18,35 actuacion fuera de Galilea (Mc 7,24-9,50)

19,1–20,34 viaje a Jerusalen (Mc 10)

21–28 ultimos dias de la vida del Mesias (Mc 11-16,8)

Entre estos autores suele discutirse, sobre todo, el punto preciso en que comienzan el ministerio en Galilea (4,12 o 4,17) y el viaje a Jerusalen (normalmente se pone en 19,1, pero hay quienes prefieren 16,13 o 16,21) Los defensores de este plan, con frecuencia, parten de la dependencia de Mt respecto a Mc, de quien toma el esquema geografico Si se adopta el punto de vista geografico, se destaca el relato de Jesus, que culmina en Jerusalen Por eso, estos autores subrayan el caracter cristologico de Mt, mientras que se fijan poco en la eclesiologia y en la escatologia

Este plan tiene el merito de poner de relieve el aspecto narrativo del evangelio Tambien es cierto que los desplazamientos geograficos tienen importancia teologica en Mt, hemos visto la diferencia entre el ministerio en Galilea y en Jerusalen, el interes del inicio del viaje en 19,1 y la importancia de los desplazamientos geograficos en los capitulos 1-2 Sin embargo, los numerosos estudios recientes sobre la redaccion de Mt ponen en evidencia que es imposible articular la dinamica teologica de Mt en torno a sus indicaciones geograficas

2. *Estructura basada en los cinco discursos*

El autor que mas ha influido en la investigacion sobre la estructura del evangelio de Mt es B W Bacon[9] Considera que Mt depende de Mc y Q, pero hace una estructura totalmente diferente y propia El dato de partida y fundamental es la existencia de cinco discursos Concluye que Mt consta de cinco libros, cada uno de los cuales comporta una seccion narrativa seguida de un discurso, que concluye con la frase estereotipada «y sucedio cuando Jesus termino estas palabras». A este cuerpo el evangelista añadio un preambulo (1-2) y un epilogo (26-28)

Mt imita la estructura del Pentateuco, en el que –segun Bacon– cada uno de los cinco libros contiene una parte narrativa, que describe las obras poderosas de Dios, seguida de un discurso de tipo legal Este autor piensa que Mt es un rabi cristiano, legalista, que pretende combatir el antinomismo existente en su Iglesia, para lo cual presenta a Jesus como el nuevo Moises que entrega la nueva Ley a su comunidad

La estructura de Mt segun Bacon es la siguiente

[8] *Introduction to the Books of the New Testament* (Edimburgo 1929) 23

[9] *The Five Books of Matthew Against the Jews* «Expositor» 15 (1918) 56-66, *Studies in Matthew* (Nueva York 1930)

Preambulo		1 2
Libro primero	Sobre el discipulado	
	A introduccion narrativa	3-4
	B primer discurso	5 7
Libro segundo	Sobre el apostolado	
	A introduccion narrativa	8-9
	B el discurso	10
Libro tercero	Sobre el ocultamiento de la revelacion	
	A Israel tropieza	11 12
	B enseñanza en parabolas	13
Libro cuarto	Sobre la administracion de la Iglesia	
	A Jesus y la fraternidad	14-17
	B el discurso	18
Libro quinto	Sobre el juicio	
	A Jesus en Judea	19 22
	B discurso sobre el juicio final	23-25
Epilogo		26-28

Esta estructura ha sido muy aceptada Desde el punto de vista metodologico se parte de la percepcion de la diferencia con Mc y de un dato claro, la existencia indudable de los discursos Teologicamente se subrava el elemento doctrinal del evangelio, Jesus es presentado como maestro y se pone en primer plano la eclesiologia Diversos autores, aceptandola fundamentalmente, han introducido variantes W D Davies ha examinado extensamente la posible presencia en Mt de los motivos del nuevo exodo y el nuevo Moises y declara que «no son tan dominantes como para dar un apoyo significativo a la tesis de Bacon sobre el Pentateuco» [10], y concluye afirmando que la estructura de los cinco discursos de Mt «no conduce necesariamente a una interpretacion deliberada del evangelio como un nuevo Pentateuco, como una contrapartida de los cinco libros de Moises En este punto, aunque no ciertamente en otros, seria provechoso exorcizar el fantasma reverencial de Bacon de los estudios mateanos» [11]

Han surgido discusiones sobre el numero de los discursos La mayoria concuerda con Bacon en que son cinco, pero algunos defienden que el capitulo 23 es un sexto e, incluso, hay quienes encuentran siete Mas importante es la discusion sobre la relacion entre cada discurso y la parte narrativa Bacon vincula a cada uno de ellos con lo precedente, pero muchos autores prefieren conectarlos con la seccion narrativa posterior

Mt usa con frecuencia quiasmos en pericopas o secciones determinadas Hay quienes piensan que la estructura de todo el evangelio responde a una disposicion quiastica P Gaechter [12] y J E Fenton [13] opinan que la

[10] *The Setting of the Sermon of the Mount* (Cambridge 1963) 30
[11] *Op cit*, 107
[12] *Die literarische Kunst im Matthaus-Evangelium* (Stuttgart 1965)
[13] *Inclusio and Chiasmus in Matthew* (Studia evangelica I, Texte und Untersuchungen 73) (Berlin 1959) 174 179

disposicion de los cinco discursos responde a esta figura literaria los capitulos 5 7 corresponden a 23-25, el 10 al 18, se pone de manifiesto la importancia especial del capitulo 13 Esta disposicion ha sido sobriamente aceptada en nuestra exposicion Tambien P F Ellis encuentra esta misma disposicion quiastica en Mt y piensa que la division fundamental se encuentra entre los versiculos 35 y 36 del capitulo 13 y se refiere al cambio de actividad de Jesus

> «Hasta 13,35, Jesus habla a todos los judios Desde 13,35, como en Mc 8,27 46, Jesus dedica la mayor parte de su atencion a los discipulos que, en contraste con los judios, escuchan y le entienden En el capitulo 13, Jesus pasa del pseudo-Israel que no quiere aceptarle (cf cap 11-12) a la Iglesia, el verdadero Israel que cree en el» [14]

Este autor considera que las secciones narrativas estan en funcion de los discursos, pero todo el evangelio culmina en 28,16-20, de modo que la cristologia es el eje fundamental

A Ellis se le pueden hacer dos objeciones 1) Es cierto que en Mt hay una concentracion progresiva de Jesus en los discipulos (lo hemos subrayado en nuestra exposicion), pero no parece que sea tan importante la ruptura de 13,35-36, porque ya los discursos de 5-7 y 10 iban dirigidos a ellos 2) La opinion general, aceptada por Ellis, es que el movimiento cristologico avanza en las secciones narrativas, ¿como puede, entonces, decirse que el eje de toda la obra es narrativo y, al mismo tiempo, sostener que las secciones narrativas tienen una funcion secundaria y subordinada a los discursos?

Merece la pena citar a H J B Combrink que interpreta la estructura basada en los cinco discursos de una forma tal que haga justicia al desarrollo del relato [15] Su propuesta, que tambien ve en el capitulo 13 el centro, es la siguiente

A 1,1-4,17 *Narracion* nacimiento y preparacion de Jesus
B 4,18 7,29 Material introductorio *Primer discurso* Jesus enseña con autoridad
C 8,1 9,35 *Narracion* Jesus actua con autoridad Diez milagros
D 9,36-11,1 *Segundo discurso* los Doce enviados con autoridad
E 11,2 12,50 *Narracion* la invitacion de Jesus rechazada por esta generacion
F 13,1-53 *Tercer discurso* las parabolas del Reino
E' 13,54-16,20 *Narracion* Jesus, rechazado y confesado, actua compasivo con judios y gentiles

[14] *Matthew His Mind and His Message* (Collegeville 1974) 13

[15] *The Structure of the Gospel of Matthew as Narrative* TynB 34 (1983) 61 90 Se han dado muchas interpretaciones de la disposicion quiastica de Mt Cf A Di Marco *Der Chiasmus in der Bibel* 3 Teil LB 39 (1976) 37 58 Hay quienes ven en el capitulo 11 el centro del quiasmo H B Green *The Structure of St Matthew Gospel* (Studia Evangelica IV Texte und Untersuchungen 102) (Berlin 1968) 47 59

D' 16,21-20,34 *Cuarto discurso* con *narracion* anuncio de la pasion, falta de comprension de los discipulos

C' 21 1-22-46 *Narracion* la autoridad de Jesus cuestionada en Jerusalen

B' 23,1-25,46 *Quinto discurso* Juicio a Israel y a los falsos profetas, la venida del Reino

A' 26 1-28,20 *Narracion* la pasion, muerte y resurreccion de Jesus

Combrink anade algo sumamente interesante Distingue entre las *formas* de la narracion (estructuras, comentarios del editor) y el *mensaje o trama*, es decir, el desarrollo mismo del relato Desde este ultimo punto de vista divide el evangelio en tres secciones

1 La puesta en escena (1,1-4,17)
2 El desarrollo (4,18-25,46)
3 El desenlace (26,1-28,20)

Las secciones A y A' de la estructura corresponden a la puesta en escena y a la resolucion de la trama narrativa, mientras que entre B y B' discurre el desarrollo El patron estructural las *formas*, estan al servicio del relato el *mensaje o trama*

¿Que pensar de esta estructura en torno a los cinco discursos? Se basa en datos literarios muy claros que, sin duda, tendran que tenerse en cuenta a la hora de comprender la construccion de Mt He señalado que mientras Bacon relaciona cada discurso con la seccion narrativa precedente, otros autores lo vinculan con lo que sigue Nosotros hemos podido constatar que la inclusion de 4,23 y 9,35 establece con claridad una relacion preferente del Sermon del Monte (5 7) con el relato siguiente de los capitulos 8 y 9 Pero todo este conjunto (5-9) esta intimamente relacionado con lo que sigue (10-12), como tambien hemos puesto de relieve Es decir, a la hora de ir descubriendo la construccion del evangelio hay que actuar con flexibilidad sin imponer estructuras demasiado rigidas La formula estereotipada (7,28, 11,1, 13,53, 19,1, 26,1) –como ya he señalado– tiene un caracter no conclusivo sino transicional, es decir, no es un corte, sino un medio de insertar el discurso en la trama narrativa vinculandolo con lo que sigue, a la vez que cada uno de ellos esta plenamente conectado con lo anterior

La dificultad mas grave contra esta estructura, tal como ha sido presentada, es que no recoge el hilo de la trama narrativa La obsesion por descubrir una estructura literaria perfecta puede hacer olvidar que Mt presenta una narracion, que confiere a su evangelio una coherencia, un desarrollo y un movimiento interno, que no es producido por una simetria o una estructura

3 *Estructura basada en las formulas de 1,1, 4,17 y 16,21*

Algunos autores del siglo pasado ya habian notado la importancia de la expresion de 4,17 y 16,21 «desde entonces empezo Jesus » (*apo tote*

erxato ho Jesus) La posibilidad de que fuera clave para entender la estructura del evangelio fue sugerida por N B Stonehouse [16] y desarrollada en un articulo por E Krentz [17] Pero ha sido J D Kingsbury, el autor mas prolifico actualmente sobre Mt, quien mas ha promovido esta opinion [18] Un discipulo suyo, D R Bauer, la ha confirmado a partir de un estudio de los recursos literarios presentes en este evangelio [19]

Metodologicamente, Kingsbury se fija en la forma final del evangelio y no en los cambios editoriales realizados sobre sus fuentes Como es obvio, reconoce la existencia de los cinco discursos, pero no les atribuye un papel determinante en la estructura del evangelio La clave esta en las formulas de 4,17 y 16,21, que son «superscripciones», a partir de las cuales empiezan secciones nuevas y suponen estadios tambien nuevos en el progreso de la narracion Como complemento hay que contar con 1,1, que es una «superscripcion» para 1,1-4,16 De modo que Kingsbury propone dividir la obra de Mt en tres grandes partes

1 – 1,1 4,16 La persona de Jesus Mesias

2 – 4,17-16,20 La proclamacion de Jesus Mesias

3 – 16,21-28,20 El sufrimiento, muerte y resurreccion de Jesus Mesias

La seccion 1 va presentando la persona de Jesus y culmina con la proclamacion del Hijo de Dios en el bautismo (3,17) La seccion 2 está jalonada por tres sumarios (4,23-25, 9,35, 11,1) y atravesada por una progresion logica, que culmina en la confesion de Pedro de 16,13 20 La seccion 3 esta jalonada por los tres anuncios de la pasion (16,21, 17,22-23,20,17-19) y culmina con la pasion– muerte y, especialmente, con el mandato final de 28,16-20

Esta estructura subraya el aspecto narrativo del evangelio y pone de relieve el progreso del relato Consecuentemente considera que, desde el punto de vista teologico, el eje del evangelio es cristologico, mas concretamente, una cristologia basada en Jesus como el Hijo de Dios (3,17, 16,16; 27, 40 54, 28,19) Es una propuesta para entender el evangelio de Mt que tiene mucha acogida en la actualidad

Todas las estructuras mencionadas tienen una base objetiva y sus meritos, unas mas que otras evidentemente Cada una proporciona una clave de lectura, pero ninguna agota todas las perspectivas del evangelio

[16] *The Witness of Matthew and Mark to Christ* (Londres 1944) 129-131 Segun F Neirynck *Apo tote erkhato and the Structure of Matthew* ETL 64 (1988) 21, el primer autor que propuso esta forma de dividir el evangelio fue T Keim, *The History of Jesus of Nazara* (Londres 1876) 71-72 (el original aleman es de 1873)

[17] *The Extent of Matthew s Prologue* JBL 83 (1964) 409-414

[18] Cf la obra citada en la nota 5 Su obra posterior *Matthew as Story* (Filadelfia 1986) parte de la misma idea y la confirma desde un estudio de la narratividad del evangelio que se centra mas en la trama que en la estructura

[19] Cf la obra citada en la nota 5

• En la medida en que pretenden dar la estructura de la obra son criticables, porque dejan siempre aspectos en la penumbra

> «En la busqueda de la estructura de Mt se han propuesto varios y alternativos modelos de composicion, y ninguno ha sido capaz de imponerse claramente como el principio que Mt ha adoptado conscientemente para la organizacion de su material Cuanto mas elaborada y simetrica es la estructura propuesta, mas dificultades tiene para dar razon de todo el material» [20]

En una obra unitaria y coherente como Mt, es normal que se puedan establecer numerosas relaciones internas entre sus textos Por eso mismo se requiere mucho cuidado y no erigir una determinada red de relaciones como la estructura que da razon de todo el conjunto Una obra narrativa no es nunca plenamente sistematica Una trama narrativa no se capta meramente a base de indicios literarios y de formas retoricas, y si se habla de estructura, habra que entenderla de forma muy flexible

Es un merito grande de Kingsbury la insistencia en la narratividad de Mt y su estudio con la tecnica literaria pertinente Pero es exagerada la *importancia concedida a 4,17 y 16,21 para conocer la trama Particular-*mente muchos autores han puesto de relieve que literariamente no esta justificado interrumpir el texto en 16,21, como si en este lugar diese comienzo una nueva etapa del relato 16,13-28 es una pericopa unitaria [21] hay relaciones objetivas y contrastes claros entre la confesion de Pedro en el v 16 y su tergiversacion en el v 22, entre la afirmacion positiva de Jesus sobre Pedro en los vv 17 19 y su afirmacion negativa en 22-23 «Una division del evangelio que no permita el que esta seccion sea leida como una secuencia continua es seguro que no hace justicia al objetivo dramatico de Mt» [22]

La interpretacion narrativa y cristologica de Kingsbury destaca algo muy importante, pero no hace justicia a toda la complejidad del evangelio De hecho, este autor y la obra monografica de Bauer no dan suficiente importancia a los discursos y, consecuentemente, tampoco a la eclesiologia

Lo mejor a la hora del estudio del evangelio es conocer las propuestas de estructura fundamentales y realizar una integracion de sus mejores claves Tener presentes los datos literarios mas claros (discursos, geografia, vinculaciones literarias) y relacionar los diversos hilos ideologicos / teologicos que discurren por la trama (narracion) y por la interpretacion de la misma (discursos y transparencia eclesial de la narracion)

[20] R T France *op cit*, 153

[21] R Aguirre *Pedro en el evangelio de Mateo* en la obra colectiva R Aguirre (ed) *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1991) 43-59

[22] R T France *op cit* 152

VI. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Se propone la *búsqueda de las fuentes* que ha utilizado Mt en los capítulos 8 y 9. Es un trabajo similar al realizado en II,1 para el Sermón del Monte. Se trata de ver cómo usa sus fuentes y cómo construye.

– Buscar la procedencia de los materiales de Mt 8,1-9,34.

– Mc y Lc, en la materia que les es común, siguen casi exactamente el mismo orden. Podemos pensar que Lc sigue el orden de Mc. En Mc detectamos tres bloques: jornada de Cafarnaún (1,21-39), controversias (2,1-3,6), serie de milagros (4,35-5,43). ¿Dónde están estos bloques en Lc? ¿Se vislumbra también en Mt la preexistencia de estos bloques? ¿Respeta Mt el orden de sus fuentes?

– En Mt 8-9 hay algún/os milagro/s cuya presencia sorprende especialmente teniendo en cuenta los paralelos de Mc y Lc. ¿Cuáles son y qué explicación se puede dar de su presencia? ¿No hay al principio de Mt 11 un texto que resulta clave para la interpretación de los milagros de 8-9?

– ¿Qué se puede pensar de la estructura de los capítulos 8-9 propuesta arriba (en II, 2)?

2. *Comparar Mt 5,25-26 y Lc 12,57-59* con especial atención a los contextos respectivos. ¿Cuál es el sentido que la perícopa tiene en cada uno de los dos evangelios? ¿Cómo compone Mt?

– En Mt 6,7-15 hay una serie de enseñanzas sobre la oración. Buscar los paralelos de Mc y Lc. Comparar el contexto del Padre Nuestro en Mt y en Lc. Después, usando la sinopsis, comparar los textos de las dos versiones del Padre Nuestro.

3. Se propone un *estudio de Mt 2,1-12* fundamentalmente desde el punto de vista literario.

Como ya se ha indicado, los dos primeros capítulos de Mt tienen un género literario muy peculiar. Se pueden considerar el prototipo de midrás cristiano. Además son de una enorme densidad teológica.

Realizar las siguientes operaciones sobre Mt 2,1-12: buscar el trasfondo veterotestamentario y judío, precisar su género literario y relación con la historia, captar la construcción literaria de la perícopa.

Como complemento, aunque sea anticipando lo que va a ser el tratamiento específico del siguiente capítulo, descubrir su teología.

Para ello usar los comentarios de Bonnard y Gomá citados en la bibliografía que viene a continuación. También consultar: R. E. Brown, *El Nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia* (Madrid 1982) 165-199; S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia,* IV. *Nacimiento e Infancia de Jesús en San Mateo* (Madrid 1990) 203-262.

VII. BIBLIOGRAFIA

En castellano existen dos comentarios amplios y buenos: P. Bonnard, *El evangelio según S. Mateo* (Madrid 1976); I. Gomá, *El evangelio según S. Mateo,* 2 vols., ediciones de la Facultad de Teología de Catalunya (Barcelona 1980). Este último es un magnífico comentario, sin duda el mejor original en castellano sobre cualquier evangelio. Mucho más sencillos son W. Trilling, *El evangelio según S. Mateo (Colección El Nuevo Testamento y* su Mensaje) (Barcelona 1970), 2 vols.; J. J. McKenzie, *Evangelio según S. Mt,* en *Comentario Bíblico S. Jerónimo,* III/1 (Madrid 1972) 163-293; H. Troadec, *Comentario a los Evangelios Sinópticos* (Madrid 1972) 21-191. J. Mateos y F. Camacho, *El Evangelio de Mateo. Lectura comentada* (Madrid 1981). Una obra más amplia y buena, pero algo anticuada (el original alemán es de 1956) es J. Schmid, *El Evangelio según S. Mateo* (Barcelona 1968).

– Otras tres obras complementarias en castellano: B. Rigaux, *Para una historia de Jesús,* II. *El testimonio del evangelio de Mateo* (Bilbao 1969). Es más que una introducción, pero menos que un comentario. Presentación literaria y teológica muy útil. B. Maggiori, *El relato de Mateo* (Madrid 1982) es una lectura continua de todo el evangelio, buena y sencilla. S. Guijarro, *Evangelio según S. Mateo* (Colección El Mensaje del Nuevo Testamento) (Salamanca 1989) es una nueva y buena traducción del evangelio, con un comentario breve, pero riguroso y útil.

– La Comisión Episcopal del Clero de la Conferencia Episcopal Española ha publicado el trabajo de A. R. Carmona, *Predicación del Evangelio de S. Mateo.* Presenta muchos materiales: una serie de estudios exegéticos por secciones de todo el evangelio, una síntesis de la teología de Mt y unas orientaciones para la predicación; incluye, además, una bibliografía exhaustiva de la literatura castellana sobre Mt, muy bien ordenada por temas y secciones, que incorpora también los artículos.

– Hay dos trabajos que presentan una panorámica de la investigación moderna de Mt: G. Stanton, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945 to 1980:* ANRW II, 25. 3, 1890-1951; es de carácter expositivo y con sobrias valoraciones personales. R. T. France,

Matthew. Evangelist and Teacher (Exeter 1989): una exposición amplia de todos los aspectos de la investigación, con tomas de postura personales, que no temen ir en contra de las convenciones habituales. También G. Stanton ha recopilado y traducido al inglés ocho artículos de diferentes autores, capitales en la investigación sobre Mt: *The Interpretation of Matthew* (Filadelfia-Londres 1983). Estas tres obras son sumamente útiles.

– En la década de 1980 se han comenzado a publicar varios comentarios científicos e importantes de Mt:

R. H. Gundry, *Matthew: a Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids 1982).

R. T. France, *The Gospel according to Matthew: an Introduction and Commentary* (Leicester 1985).

W. D. Davies - D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, Vol 1 (Cap. I-VII) (Edimburgo 1988).

J. Gnilka, *Das Matthausevangelium*, I Teil. II Teil (Friburgo 1988).

U. Luz, *Das Evangelium nach Matthaus, 1 Teilband Mt 1-7. 2 Teilband Mt 8-13* (Neukirchen 1985, 1990).

A. Sand, *Das Evangelium nach Matthaus* (Ratisbona 1986).

R. Schnackenburg, *Matthausevangelium 1,1-16,20* (Wurzburgo 1985); *Mtthausevangelium 16,21-28,20* (Wurzburgo 1987).

En las notas se remite a esta bibliografía cuando aparece sólo el nombre de un autor (con la primera palabra del título en el caso de que esté citada más de una).

Capítulo VII
DIMENSION TEOLOGICA

Vamos a desarrollar los principales hilos teológicos de Mt, que nos ha ido ya descubriendo su estudio literario. Estos últimos años han proliferado los trabajos sobre la perspectiva teológica propia de Mt, producidos por autores que siguen el método de la crítica de la *redacción*.

I. EL RECHAZO DE ISRAEL Y LA IGLESIA CRISTIANA

La relación con el judaísmo fue un problema clave en la Iglesia primitiva y se refleja prácticamente en todos los escritos del NT. Así sucede de una forma muy acusada en Mt. En este evangelio nos encontramos con una situación muy paradójica: es muy judío por los temas que toca, por la cultura que respira, por las expresiones y estilo, pero, a la vez, contiene la más dura polémica antijudía de todo el NT. Lo iremos viendo y explicando, pero ya anticipo que se trata de un evangelio judeocristiano abierto a los gentiles.

1. El Mesías enviado a Israel

Mt subraya que Jesús es el Mesías enviado al pueblo de Israel. Las genealogías le vinculan con David y Abraham (1,1), a diferencia de Lc que le pone en relación con todo el género humano (3,38). Las infancias de Moisés y de Israel sirven para interpretar los orígenes de Jesús en los dos primeros capítulos, que usan, además, una metodología muy judía (técnica derásica o midrásica). Se insiste en que Jesús es el Hijo de David (1,1.17.20) y, por tanto, el Mesías de Israel (2,6). En Mt se encuentran dos dichos de Jesús

muy particularistas que restringen su ministerio y el de los discípulos, durante su vida pública, a Israel (10,6; 15,24).

Ya conocemos las citas de cumplimiento, características de Mt. Ponen de manifiesto el deseo de presentar a Jesús a la luz del AT y como su cumplimiento.

Como telón de fondo de esta voluntad teológica está la importancia de la problemática propia judía (en torno a las obras piadosas judías (6,1-18); cuestiones legales y de interpretación de la Ley (5,17-48; 15). Se usa un vocabulario y unas expresiones típicamente semíticas: atar y desatar (16,19; 18,18), la ciudad santa (4,5; 27,53), gehenna (23,33), «no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre» (16,17), Reino de *los cielos* (y no Reino de Dios), «a las tinieblas exteriores», «allí será el llanto y el rechinar de dientes» (cf. apartado VI de esta capítulo). Se muestra conocimiento de costumbres judías: 15,1-2 da por supuesto lo que Mc 7,3-4 tiene que explicar, las obras piadosas típicas del judaísmo (6,1-18), el llevar filacterias (23, 5), el deseo de ganar prosélitos (23,15), el pago del diezmo (23, 23), la distinción entre mandamientos grandes y pequeños (5,19), quizá la controversia de escuela sobre «toda causa de divorcio» (19,3). Teológica y culturalmente, el evangelio de Mt está sólidamente enraizado en el judaísmo.

2. *El Mesías rechazado*

Mt también subraya que Israel rechaza al Mesías que le ha sido enviado. Ya en 2,1-12 se vislumbra no sólo la perversidad de Herodes, sino la actitud negativa de «todo Jerusalén»(2,3) y de los responsables del judaísmo, pese a que tienen la Sagrada Escritura (2,4-5).

En varios momentos se percibe una cierta diferencia entre la actitud del pueblo y la de las autoridades judías (9,33-34; 12,23-24; 21,45-46; 26,4-5). Sin embargo, esta distinción deja de tener importancia y Mt afirma que el pueblo judío como tal ha rechazado al Mesías. En los capítulos 11 y 12 hay una dura polémica de Jesús contra «esta generación malvada y adúltera» (12,39.41.45) que se opone a Jesús como se opuso al Bautista (11,16ss); con esta expresión ataca no sólo a Jerusalén (23,36), sino también a las ciudades galileas en las que ha realizado su ministerio (11,21).

Las tres parábolas de 21,28–22,14 han sido especialmente reelaboradas redaccionalmente y hay un versículo central, propio de Mt: «se os quitará el Reino de Dios y será dado a un pueblo

(ethnei) que dé sus frutos» (21,43). Es la consecuencia del rechazo del Hijo único, que sufre la suerte de todos los demás enviados de Dios. No se afirma la oposición judíos–gentiles, sino Israel–nuevo pueblo de Dios. Mt está pensando evidentemente en la Iglesia cristiana.

El texto de la comparecencia de Jesús ante Pilato (27,15-26) es especialmente significativo para este tema. Entre otros datos, aquí se encuentra (vv. 24-25) el famoso detalle exclusivo de Mt: mientras Pilato se lava las manos y declara su inocencia, «todo el pueblo *(pas ho laos)* dijo: su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (cf. Lv 20,9; Dt 19,10; Jos 2,19; 2 Sm 1,16). Mt no usa la palabra *okhlos* (muchedumbre), sino *laos,* que es la designación técnica de Israel como pueblo elegido.

El empecinamiento en rechazar a Jesús es tal que dura aún después de su muerte. Es lo que quieren poner de relieve las dos perícopas, unidas entre sí, de 27,62-66 y 28,11-15. Acaba diciendo que el rumor del robo del cuerpo de Jesús por sus discípulos «se corrió entre los judíos hasta hoy» (28,15). Israel se ha convertido en «los judíos», expresión quizá despectiva, pero ciertamente polémica, como se ve reiteradamente en el evangelio de Juan.

3. *El nuevo pueblo de Dios*

Hay un nuevo pueblo de Dios, abierto a todas las naciones, a gentiles y judíos sin discriminación. Se proclama solemnemente en 28,16-20. Este nuevo pueblo se basa en la aceptación de Jesús, en la fe en él, y en el cumplimiento de sus enseñanazas, es decir, en dar buenos frutos. Está abierto a todas las gentes *(panta ta ethnê).* Es un universalismo que acaba con la situación privilegiada de Israel, pero que de ningún modo excluye a los judíos. Ya en 21,43 se afirmaba la aparición de este nuevo pueblo como consecuencia del rechazo del antiguo.

Este universalismo, programáticamente proclamado al final, se anuncia continuamente a lo largo del evangelio. Ya en la genealogía se vinculaba a Jesús con Abraham (1,1). En los magos de 2,1-12 se anuncia la apertura a los paganos y la aceptación de éstos. En 8,10-12 se contrapone la suerte de los hijos del reino con la de muchos paganos, que se sentarán con los patriarcas en el Reino de los Cielos. En el capítulo 10 se prevé una misión en ambientes judíos (10,17.23), pero también paganos (10,18). En 24,14 se cuenta con el anuncio del evangelio en el mundo entero.

4. *La polémica antijudía*

En el capítulo siguiente (apartado III, 3) se presentan las diversas interpretaciones que se han dado de esta polémica antijudía de Mt. Hay desde quienes consideran que Mt es un judeocristiano palestino, que mantiene una controversia «intra muros» del judaísmo, hasta quienes le consideran un paganocristiano para quien el conflicto con el judaísmo es sólo un mero recuerdo del pasado. La opinión más común y más probable es que la polémica antijudía se explica porque se trata de una comunidad judeocristiana (en la que también hay paganocristianos), para la que era perentoria la delimitación respecto al judaísmo de cuño fariseo, que se impuso después del año 70. Probablemente se trata de un judeocristianismo con importante componente helenista a juzgar por el estilo literario y el uso de los LXX.

Se ha solido acusar a Mt de antijudaísmo y, de hecho, su expresión de 27,25 ha estado en el origen de desgraciados intentos de legitimar teológicamente el antisemitismo. Ante todo es obvio que, históricamente, es absurdo hacer a todos los judíos de entonces y, menos aún, a los de generaciones sucesivas responsables de la muerte de Jesús. La expresión mateana, procedente del AT, hay que entenderla en el contexto de una fuerte polémica sociológica y teológica entre la Sinagoga y la Iglesia de Mt, en la que abundaron las frases duras por ambas partes. Sobre todo hay que tener presente que la polémica con Israel, más que por sí misma, interesa a Mt para advertir críticamente a su Iglesia de lo que también a ella le puede acontecer. El mismo durísimo capítulo 23 tiene como destinatarios a la gente y a los discípulos (v.1), porque los fuertes reproches a los escribas y fariseos son una advertencia actual a la comunidad cristiana (muy claro en 23,8-12). Tampoco se puede olvidar que para Mt el fin de las prerrogativas salvíficas de Israel como unidad étnica deja a los judíos en pie de igualdad con las demás gentes cara al reino de los Cielos anunciado por Jesús.

Ciertamente Jesús afirma el fin de Israel como pueblo de Dios. No parece acertado decir que para Mt la Iglesia es el «nuevo Israel», porque hay una gran diferencia entre el Israel étnico y la Iglesia, abierta universalmente y cualificada por la novedad de la relación a Jesús. Tampoco parece acertado definir a la Iglesia de Mt como «el verdadero Israel» (Trilling), como si el Israel étnico hubiese sido falso. Pero también es verdad que Mt afirma no sólo la ruptura, sino también la continuidad de la Iglesia con Israel. En efecto, es el único evangelio que usa la palabra *ekklesia,* traducción

del arameo *qahal*, que designaba a la asamblea religiosa del pueblo de Israel.

Los problemas entre judaísmo y cristianismo se suelen discutir con pasión y están muy condicionados por la historia posterior, con frecuencia trágica. No creo que sea correcto sacar más conclusiones de Mt a este respecto. Mt, a diferencia de Pablo, no se preocupa por elaborar una teología sobre Israel, sobre su elección y sobre el futuro de su relación con Dios.

II. JESUCRISTO

1. Mesías e Hijo de David

La primera designación de Jesús es Mesías *(Khristos)* (1,1), título que se repite varias veces al principio del evangelio (1,16. 17. 18). Responde a una preocupación fundamental de esta sección introductoria: presentar a Jesús como el Mesías enviado a Israel y como el cumplimiento de las promesas. Sin embargo este título aparece poco en el resto de la obra (11,2-3; 16,16; 26,63). Es una designación correcta de Jesús, pero insuficiente y llena de ambiguedades. Cuando Jesús la introduce en una discusión es para cuestionar el mesianismo de mera filiación davídica (22,41-45). Sólo en una ocasión utiliza Jesús este título, pero de una forma un tanto enigmática, en tercera persona, aunque no hay duda de que se refiere a sí mismo (23,10). Mt previene también contra los impostores que se arrogan esta función (24,5.23).

En la sección introductoria, junto a Mesías, tiene importancia el tema de la descendencia davídica de Jesús. Ya lo hemos visto (1,1.6.17.20; 2,6). Mt es el texto del NT que más utiliza la expresión Hijo de David; de las nueve veces que lo tiene, siete han sido introducidas redaccionalmente por él.

Es el título usado por la gente que le aclama (21,9. 15) mientras las autoridades lo rechazan (21,15-16); también lo usa la muchedumbre que reacciona de forma positiva ante el poder de Jesús (12,23); especialmente está en boca de quienes recurren a Jesús con confianza en su poder, implorando su misericordia y considerándole, al mismo tiempo, Señor (9,27-28; 15,22. 25; 20,30-33). También en 11,2-6 las obras del Mesías son de misericordia y de poder salvador, lo que no respondía a la expectativa mesiánica judía tradicional.

El uso del título Hijo de David confirma el carácter judeocris-

tiano de Mt. Pero es –como el de Mesías, con el que está muy relacionado– profundamente ambiguo. Mt quiere evitar interpretaciones triunfalistas y meramente humanas de estos títulos. En Mt 22,41-45 no se dice que Jesús *no* sea el Hijo de David, sino que es *más* que eso. Se insinúa que Señor e Hijo de Dios son categorías más adecuadas para expresar el significado de la persona de Jesús.

2. *Hijo de Dios*

Es el título más importante de Jesús, pero, sobre todo, es el misterio íntimo de su persona. En la introducción (1,1-4,22) está muy elaborada la presentación programática y progresiva de Jesús. Es el Hijo de David y el Hijo de Abraham, en quien se verifican las promesas mesiánicas y de bendición universal, pero sobre todo es el Hijo de Dios (2,15), que cumple el destino de Israel y que será proclamado por el Padre su Hijo (3,17). Probablemente esto está para Mt relacionado con su concepción de una virgen por la fuerza del Espíritu (1,20-22). La voz del cielo volverá a proclamarle Hijo de Dios cuando comience la parte más dura de su misión (17,5).

A diferencia de Mc, la confesión de su filiación divina no se reserva para el final del evangelio (Mc 15,39). En un texto que trasluce la confesión de la Iglesia, los discípulos le reconocen como Hijo de Dios (14,33). Es también la confesión de Pedro (16,16), que no puede hacerse sino es por revelación divina (16,17).

En la pasión hay un texto muy importante (27,39-43; es sumamente instructiva la comparación con Mc 15,29-32). Jesús es tentado en la cruz tres veces y siempre en su calidad de hijo de Dios:

> «...sálvate a ti mismo si eres *hijo de Dios*, y baja de la cruz...Ha puesto su confianza en Dios, que le salve ahora, si es que de verdad le quiere; ya que dijo soy *hijo de Dios*. De la *misma manera* le injuriaban los bandidos crucificados con él».

Jesús no es hijo de Dios con una demostración de poder que le baje de la cruz; al contrario, es en la aceptación de la cruz como consecuencia de su fidelidad al proyecto del Padre donde se manifiesta su filiación divina. Aquí está en juego cómo es Jesús Hijo de Dios. Estas tres tentaciones del final dicen una clara relación a las tres del inicio (4,1-11). Allí también Jesús, recién proclamado Hijo de Dios en el bautismo, es tentado por el diablo para que use esta filiación en una demostración de poder en beneficio propio («Si eres Hijo de Dios, di que estas piedras ...si eres Hijo de Dios, tírate abajo...»). Pero Jesús es Hijo de Dios en la aceptación de la condi-

ción humana y en la plena fidelidad a la voluntad de Dios, su Padre.

La actitud de Jesús en la cruz encuentra la respuesta del Padre: las tinieblas sobre toda la tierra, la ruptura del velo del templo, unos fenómenos cósmicos y la resurrección de muchos muertos (27,45. 51-53). Es una forma plástica de afirmar el valor y el sentido escatológico de la muerte-resurrección de Jesús. Un grupo de paganos ven todo esto y lo interpretan correctamente: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (27,54). Es decir, sus detractores no se imponen (27,40-43), porque al final, por la fuerza de Dios, se confiesa la filiación divina de Jesús.

En el gran texto final (28,16-20), en el que convergen las líneas teológicas del evangelio, se proclama a Jesús como Hijo de Dios. Ya en 11,27 Jesús afirmaba que «todo le ha sido entregado» por el Padre y que había un conocimiento recíproco e íntimo entre él como Hijo y el Padre. Otro dato literario corrobora la importancia de la presentación mateana de Jesús como Hijo de Dios: es el sinóptico que con más frecuencia habla de Dios como Padre y, sobre todo, en el que más veces Jesús habla de *mi* Padre, como dando a entender su relación única con Dios (en Mc 0 veces; en Lc 4=2,49;10,22; 22,29; 24,49; en Mt 18 veces=7,21; 10,32.33; 11,27; 12,50; 15,13; 16,17; 18,10.14.19.35; 20,23; 25,34.41; 26,29.39.42.53). Consecuentemente los discípulos, que se definen por su relación con Jesús, son también hijos de Dios (5,9), hijos del Padre (5,45) y Dios es su Padre (6,1.4.6.8.9.14.15.18.26.32; 10,20.29).

No sólo cuando aparece el título Hijo de Dios, sino en otros lugares Mt subraya la obediencia de Jesús a la voluntad del Padre. En el Padre Nuestro tiene una petición que no está en Lc: «hágase tu voluntad» (6,10; dif. Lc 11,2). En Getsemaní insiste en esta misma oración dos veces: «pase de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya» (26,39.42. En el v. 42 Mt reproduce la petición de 6,10. No tiene paralelo en Mc 14,36). En la narración de la pasión, Mt subraya especialmente que el destino de Jesús es la entrega libre al Padre (26,1-2. 50-54).

3. *Señor*

Mt sigue el uso de los LXX, donde el Señor *(ho Kyrios)* es el nombre de Dios, generalmente en citas y alusiones al AT (1,20.22; 2.13.15...). Pero muy característica de Mt es la frecuencia con que Jesús es invocado como Señor por distintos personajes que se dirigen a él. Es una expresión en vocativo, siempre en contexto de

respeto, de solicitud de ayuda y de fe. Nunca está en boca de los adversarios ni como designación narrativa en tercera persona. Jesús es interpelado como Señor por los discípulos (8,21. 25; 26,22) y por Pedro (14,28. 30; 16,22; 17,4); por quienes recurren a él con confianza de que puede curarles: los dos ciegos (9,28; en el v. 26 referencia a Hijo de David); los dos ciegos de Jericó (20,30.31, unido a Hijo de David); el centurión creyente (8,2.6.8); la cananea creyente (15,22.25.27, unido a Hijo de David).

Es particularmente notable que los discípulos no se dirigen nunca a Jesús llamándole «maestro», palabra que aparece en boca de sus adversarios. (Puede compararse Mt 8,25 con Mc 4,38 y Lc 8,24; cf. Mt 8,19.21 y comparar con Lc 9,59; Mt 22,36 y Mc 12,28). El tono de respeto, confianza y autoridad está presente en la invocación de Señor / *Kyrios.* A veces se encuentra en el contexto del juicio final y de venida de Jesús: «muchos me dirán aquel día 'Señor, Señor'...» (7,21-22; cf. 25,11; 25,37.44).

En el tiempo que nos ocupa, Señor podía ser una mera designación honorífica de un maestro o de una persona relevante. Pero su aplicación a Jesús en Mt indica mucho más: es una invocación a Jesús resucitado, Señor presente y actuante con poder en la Iglesia y que un día se manifestará glorioso como juez definitivo. Sería una exageración decir que Mt aplica a Jesús el título divino de los LXX de *ho Kyrios,* pero probablemente no pasaba desapercibido a sus lectores que la misma palabra griega era usada para ambos.

4. *«Dios con nosotros»*

Es claro que la inclusión literaria, que engloba todo el evangelio (1,23–28,20), está cargada de importancia teológica. Se ha observado justamente que nos encontramos con una reinterpretación cristológica de la fórmula de la alianza del AT. Para Mt, en Jesús se realiza la presencia de Dios en medio de su pueblo y, consecuentemente, este nuevo pueblo de Dios se caracteriza por su relación con Jesús. Es un tema importante en el que profundizaremos.

En 18,20, Jesús funda el poder de la comunidad y la eficacia de su oración en la promesa de que «donde estén dos o más reunidos en mi nombre, allí estoy en medio de ellos («ekei eimi en mesô autôn»). Jesús, que por su nacimiento humano era «Dios con nosotros», continúa desempeñando este papel más allá de su vida terrestre. Si hay que entender 18,20 a la luz del dicho rabínico «si dos están juntos ocupados en las palabras de la Ley, la *Shekina* habita

entre ellos» (Aboth 3,2), las implicaciones cristológicas son enormes, porque Jesús toma el puesto de la *Shekina*.

Lucas narra al final de su evangelio (24,50-51) y al principio de Hch (1,9) la ascensión de Jesús al cielo. Marca la diferencia entre el tiempo caracterizado por la presencia de Jesús con los suyos y el tiempo de la Iglesia, en que Jesús no está presente y es el Espíritu quien actúa. Para Mt, desde el punto de vista cristológico, no hay distinción entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia; es una misma época de la historia de la salvación caracterizada por la presencia del Señor en medio de los suyos.

Mt no dice que Jesús sea Dios, pero habla de tal forma que insinúa su pertenencia especial a la esfera de la divinidad. En 9,2 le acusan de blasfemia por su pretensión de perdonar los pecados, de la que no se retracta en absoluto. En 11,28-30, Jesús invita a ir a él y a aceptar su yugo con un lenguaje que parece asumir el papel de la Sabiduría divina, lo que connota una importante insinuación cristológica, porque la personificación poética de la Sabiduría en el pensamiento judío es una forma de hablar de Dios en relación con el mundo.

En las exigencias a sus seguidores (10,37-39) y en el hecho de que el destino del hombre descanse en su relación con él (7,21-23) se pone de manifiesto una autoridad más que humana. En 11,27 se afirma una relación especial y única con Dios, que es la raíz última del título Hijo de Dios.

Una serie de usos mateanos del AT resaltan la dignidad y el poder insólitos de Jesús. A las autoridades, que protestan porque los niños saludan a Jesús con el grito «¡Hosanna al Hijo de David!» (21,15-16), les responde con el Sal 8,2 que se refiere a la alabanza que los niños dirigen al creador. En 24,35, Jesús declara la validez permanente de sus palabras de una forma que recuerda a lo que Is 40,8 dice de la palabra de Dios.

5. *El Hijo del Hombre* [1]

El origen de esta designación es sumamente complicado y aquí sólo nos interesa el uso redaccional de Mt. En los sinópticos hay tres clases de dichos sobre el Hijo del Hombre: los que se refieren al

[1] La lectura de los textos más característicos de Mt y su comparación con los paralelos es sumamente instructiva: 10,23; 13,41; 16,27-28 con Mc 8,38-9,1; 19,28 y Lc 22,28-30; 24,27 y Lc 17,24; 24,30-31 y Mc, 13,26-27; 24,37.39 y Lc 17,26.30; 24,44 y Lc 12,40; 26,64 y Mc 14,62; 25,31.

ministerio terrestre de Jesús (Mt 8,20), los que dicen relación a su pasión y muerte (17,22; 20,18; 26,2) y los que hablan de la parusía del Hijo del Hombre. Todos estos dichos siempre se encuentran en boca de Jesús y como una autodesignación.

Es peculiar de Mt hablar de *el Reino del Hijo del Hombre* (13,41; 16,28; 19,28; 25,31-34; cf. 20.21: el Reino de Jesús). En Mt se habla de «*sus* ángeles» (del Hijo del Hombre: 13,41; 16,27; 24,31), donde Mc se refiere a los ángeles que envía el Hijo del Hombre (8,38; 13,27) o Lc a los ángeles de Dios (12,8-9). Lo más característico de Mt son sus dichos del Hijo del Hombre futuro como juez. En la mayoría de los casos es indudable la referencia a Dn 7,13-14 no sólo en el título, sino en la presencia de otros elementos (nubes, cielos, venir, gloria, reino, juicio: 19,28; 13,41; 25,31-33).

El Hijo del Hombre recibe la soberanía de parte de Dios y ocupa el trono de Dios para juzgar. Para describir el juicio se recurre al lenguaje de las teofanías bíblicas, según el uso mateano del AT, que pretende subrayar el poder y la dignidad de Jesús. La manera cómo el Hijo del Hombre «recogerá a todos los escándalos y a los agentes de la iniquidad» (13,41) recuerda a la acción de Yahvé en el juicio según Sof 1,3 (cf. 25,31 con Zac 14,5 y Jl 3,2).

Mateo, que tanto habla de su venida futura y gloriosa como Hijo del Hombre, sabe que ya antes de su *parusía* (palabra usada sólo por Mt entre los evangelistas: 24,27.37.39) Jesús es el Hijo del Hombre al que se le ha sido dado por Dios todo poder en el cielo y en la tierra (28,18 con referencia también a Dn 7,14).

III. TEOLOGIA DE LA HISTORIA

Para Mt, Juan Bautista, Jesús y los enviados pospascuales (la Iglesia posterior) pertenecen a la misma época de la historia de la salvación: todos predican lo mismo, el reino de los Cielos (3,2; 4,17; 10,7), y todos encuentran el mismo rechazo en Israel (Juan: 11,16-19; 21,28-32; Jesús: 22,33-44; 27,11-26, etc.; los enviados pospascuales: 22, 1-10; 23,33-39).

Ya hemos visto que es característica de Lc la distinción neta entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. Tras la ascensión de Jesús, que es el único que narra, comienza una situación netamente diferente. Por eso Lucas puede escribir unos Hechos de los Apóstoles aparte del relato evangélico sobre Jesús. En cambio Mateo no distingue entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia, porque el Jesús exaltado, que se identifica expresamente

con el terrestre, mantiene siempre la misma presencia entre los suyos (28,20 y 1,23). Por eso, Mateo no escribe un relato sobre los apóstoles, sino que proyecta sobre el relato de Jesús todo lo que tiene que decir sobre la Iglesia, de modo que su evangelio resulta especialmente transparente de preocupaciones eclesiales.

La Iglesia sustituye a Israel, pero esto se verifica dentro de la época salvífica del cumplimiento. Mateo explica y hasta describe este proceso: Israel rechaza a todos los enviados divinos (5,12), pero este endurecimiento llega a su máxima expresión en el rechazo y muerte del Hijo, lo que supone la pérdida de las prerrogativas de Israel (21,40. 43), de la cual la destrucción de Jerusalén por los romanos (22,7) será la expresión histórica y visible.

IV. LA IGLESIA

Siempre se ha considerado a Mt el evangelio eclesial por antonomasia, por dos razones fundamentales: 1) Es el único evangelio en que aparece la palabra *ekklesia,* dos veces referida a la comunidad o Iglesia local (18,17) y una referida a todo el pueblo nuevo del Mesías Jesús (16,18). En el relato se explica el surgimiento de la Iglesia y su vida más que en los otros evangelios. 2) La obra entera, sobre todo las partes discursivas, transparentan la vida de la Iglesia. Podemos descubrir los conflictos de la comunidad y, hasta cierto punto, sus ministerios. Siempre está presente el interés por la actualización eclesial de lo que Jesús dijo e hizo.

1. La Iglesia de Jesús

En Mt 16,18, Jesús promete la construcción de *su* Iglesia. Sabemos que, para Mateo, la Iglesia surge tras el rechazo que Israel ha realizado de Jesús y de todos los enviados divinos (cf. 21,43 y el apartado I de este capítulo). La aceptación de Jesús es la primera característica del nuevo pueblo de Dios. La Iglesia de Mt está, ante todo, cualificada cristológicamente.

2. Fundamento cristológico de la Iglesia de Mt

La comunidad de Jesús es su Iglesia (16,18), en la que él permanece para siempre y que debe continuar su misión para todas las gentes. Aquí tenemos que recuperar dos características esenciales de Mt, que ya conocemos.

– Para Mt, Jesús está siempre presente en medio de su comunidad. En él se verifica la presencia de Dios que, como decía la fórmula de la alianza, caracterizaba al pueblo de Dios. Conocemos la función clave de 1,23; 18,20 y 28,20.

Esta reinterpretación cristológica de la fórmula de la alianza se observa no sólo en los textos mencionados (exclusivos de Mt y de importancia singular), sino también en modificaciones que Mt introduce en la triple tradición. Véanse los siguientes lugares de Mt comparándolos con los paralelos de Mc: 26,29 y Mc 14,25; 26,36 y Mc 14,32; 26,38 y Mc 14,34; 26,40 y Mc 14,37; 26,51 y Mc 14,47; 26,71 y Mc 14,69. En todos Mt introduce la explicitación de la relación entre Jesús y los discípulos mediante la expresión «con vosotros» / «con ellos» *(meth'hymôn / met'autôn),* «conmigo» / *(met'emou),* «con Jesús» / *(meta Iêsou).* Es la misma expresión griega usada en 1,23 («Dios con nosotros») y en 28,20 («estoy con vosotros»). Tal coincidencia y tantas introducciones mateanas no pueden ser casuales. Se trata, además, del giro con que los LXX expresan la pertenencia mutua de Dios y el pueblo en la fórmula de la alianza. Es claro que Mt quiere subrayar la presencia permanente de Jesús con los suyos, la relación Jesús-comunidad. Es la fundamentación cristológica de la vida y del ser de la Iglesia.

– Mt establece una continuidad muy estricta entre Jesús y la comunidad. Al describir el envío de los discípulos en el capítulo 10, subraya con mucho detalle la continuidad de los discípulos con el mensaje, las obras, los comportamientos y hasta con los conflictos de Jesús, tal como todo esto había sido presentado en la sección de los capítulos 4 al 7. A continuación, en 11,2-6, las obras de Jesús y las de sus discípulos son presentadas formando una unidad. Todo esto ha sido estudiado con detenimiento en el capítulo anterior (apartado II, 2 y 3), a donde debemos remitirnos, pero haciendo hincapié en el aspecto eclesiológico.

– La Iglesia es una fraternidad que cuenta siempre con la presencia del Señor. El mismo Jesús llama «mis hermanos» a sus discípulos (28,10). Los que cumplen la voluntad de su Padre celestial forman la nueva familia de Jesús (12,46-50). Entre los discípulos deben abolirse todas las desigualdades, así como los signos exteriores de rango y de poder, porque en torno a Dios como único Padre y a Jesús como el solo maestro se establece una fraternidad radical (23,8-10). Los miembros de la Iglesia son hermanos, y esta terminología se repite cuando se trata de conflictos, porque en esas situaciones es la fraternidad el valor que peligra y hay que salvaguardar (18,15.15.21.35).

3. *Los discípulos*

– En Mt, la palabra «apóstol» sólo aparece una vez (10,2); en cambio el concepto de «discípulo» se repite mucho y es muy característico de su teología.

Los discípulos son unas personas que se vincularon de una forma especial con el Jesús terrestre; pero su realidad está actualizada eclesiológicamente, de modo que «ser discípulo» es un concepto transparente para dar a entender lo que significa ser cristiano. Referencia al dato del pasado y actualización eclesial son siempre dimensiones inseparables en Mt. Precisamente porque se vincularon especialmente con Jesús, su realidad se convierte en modelo para el presente.

En dos textos típicos de Mt vemos la actualización eclesial del término «discípulo». En Mc 15,43 se dice de José de Arimatea que «estaba esperando el Reino de Dios»; el paralelo de Mt 27,57 lo ha modificado y dice que «se había hecho discípulo *(emathêteusê)* de Jesús». En 28,19 está claro que llegar a ser creyente es hacerse discípulo de Jesús: «haced discípulos *(mathêtêusate)* a todas las gentes» (cf. 13,52).

– Mt indica que los discípulos «entienden» *(synienai)* (13,23: es interesante la introducción del tema del «entender» en la parábola del sembrador, Mt 13, 19. 23 y comparar con Mc 4,15. 20; 13,51 donde está unido al «ser discípulo» del v. 52; 16,12; 17,13).

Esta inteligencia o comprensión se refiere a la enseñanza de Jesús y es un presupuesto de la fe. La fe se expresa, más bien, como confianza en el poder salvador del Señor exaltado, y de ella habla Mt principalmente en los relatos de milagros (8,5-13. 23-27; 9,20-22.27-31; 14,22-33; 15,21-28). La comprensión, que dice relación a la enseñanza del Jesús terrestre, y la fe, que se refiere a la confianza en el poder del exaltado, son dos aspectos complementarios e inseparables del discípulo según Mt. Y corresponde a su visión cristológica, en la que el Señor glorioso se identifica con el Jesús terrestre y asume su enseñanza (28,16-20).

– Mt tipifica a los discípulos, en quienes ve a los cristianos de todos los tiempos. Pero no los idealiza, sino que conoce –como sucede en toda la tradición evangélica– sus luces y sombras. Ahora bien, sí mejora la imagen tan negativa que de los discípulos transmite Mc y, sobre todo, elimina de ellos la ininteligencia o incomprensión, lo que no les ahorra imperfecciones también en este campo.

En Mc 6,52, los discípulos en la barca quedaron estupefactos

«pues no habían entendido lo de los panes, sino que estaba su corazón endurecido». El paralelo de Mt 14,33: «Los que estaban en la nave le adoraron diciendo: verdaderamente eres Hijo de Dios». En la tempestad calmada, el Jesús de Mc dice a los discípulos «¿cómo no tenéis fe?» (4,40), mientras que en Mt les llama «hombres de poca fe».

También es reveladora la comparación de Mt 16,8-12 con Mc 8,17-21. El reproche de Jesús contra la falta de inteligencia de los discípulos es mucho más duro en Mc (cf. 8,17-18). En Mt se dice al final que los discípulos «entendieron» la enseñanza de Jesús (16,12), cosa que no aparece en Mc. Algo similar se constata en Mt 17,13 (cf. Mt 17,10-13 y Mc 9,11-13). Debe examinarse también Mt 13,10-11 y Mc 4,10. Es significativo que Mt omita Mc 9,32 y 10,32.

– A los discípulos de Jesús les afecta la «poca fe», que es un término propio de Mt (*oligopistos:* 6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20; en el resto del NT sólo en Lc 12,28).

Los discípulos son creyentes, tienen fe, pero ésta se encuentra siempre amenazada. Ante las preocupaciones y dificultades de la vida, titubean y piensan que el Señor les ha abandonado, se hunden, son incapaces de obrar cristianamente, pierden la calma. Se refleja la situación de una comunidad cristiana. El problema no es cómo acceder a la fe, sino cómo permanecer fieles, cómo vivir confiados en el Señor a lo largo de la vida. No está en juego el aspecto misionero de la fe, sino el catequético hacia el interior de la Iglesia.

4. *La figura de Pedro*

– Es reconocida por todos la importancia de Pedro en el primer evangelio. Sobre todo el texto de 16,16-20 ha hecho correr ríos de tinta y ha dado pie a grandes controversias teológicas y confesionales. No vamos a entrar en ello, como tampoco en el complicado problema de la tradición e historicidad del texto mencionado. Nos fijamos en el significado de Pedro para la eclesiología de Mt. Además de los textos de la triple tradición, Mt tiene importantes tradiciones petrinas exclusivas (14,28-33; 16,17-19; 17,24-27; 18,21).

De Pedro se hacen afirmaciones positivas: será el fundamento de la Iglesia de Jesús (16,20), es el primero que reconoce al Señor y va a él (14,28), es el primer llamado (4,18-19; 10,2). Pero Mt no sólo no disimula sus rasgos negativos, sino que, a veces, los acentúa: tanto su incomprensión del camino de la cruz como el reproche

subsiguiente de Jesús han sido notablemente endurecidos (16,22-23; Mc 8,32-33); en las negaciones de la pasión, Mt dice que Pedro «negó delante de todos»(26,70; dif. Mc 14,68) y que negó con juramento (26,72; dif. 14,70). Más aún, la «poca fe» (14,31), el servir de «escándalo» (16,23) y «negar a Jesús» (26,70. 75), los pecados de Pedro, son pecados típicos que acechan a los cristianos según Mateo.

A veces Pedro es el portavoz de los discípulos: la confesión de Cesarea es respuesta a «¿quién decís vosotros que soy yo?» (16,15-16); la pregunta de Pedro en 19,27 se realiza claramente en nombre de todos. En ocasiones, las intervenciones de Pedro cerca de Jesús y en nombre de los discípulos se refieren a cuestiones de la *halaká* (normas prácticas de comportamiento); y es él quien recibe la respuesta de Jesús. Se suele tratar de problemas importantes en la vida de la comunidad, sobre todo judeocristiana: sobre los alimentos puros e impuros (15,15), sobre el perdón (18,21), sobre la relación con las instituciones judías (17,24-27).

– Prácticamente todos los autores aceptan que en Mt Pedro es el prototipo de los discípulos. Este papel es muy claro en 14,28-33. De él se dicen muchas cosas que son características de todos: llama «Señor» a Jesús (invocación que Mt siempre pone en boca de los discípulos; cf. 8,25); en medio del peligro clama: «Señor, sálvame» (v. 30; lo mismo los discípulos ante idéntico peligro en 8,25); Pedro tiene miedo (v. 30; los discípulos en 14,25 s. y 8,26) y duda (v. 31; los discípulos en 28,17); Jesús reprueba a Pedro su poca fe (v. 31; el mismo reproche a los discípulos en 8,26); todos los discípulos confiesan a Jesús Hijo de Dios (v. 33; Pedro en 16,16).

En los textos en que hace de portavoz suele ser clave su función de prototipo de los discípulos, porque o la pregunta de Jesús o la respuesta afecta a todos ellos. Es obvio que en los tres sinópticos hay un contraste entre la confesión de Jesús ante el sanedrín y la simultánea negación de Pedro ante los sirvientes (Mt 26,57-75 y par). Los tres presentan magistralmente, con el juego de esta doble escena,un aspecto del discípulo y de su relación con el Maestro proyectado en la figura de Pedro.

– Para algunos autores, con lo dicho se acaba la función de Pedro en Mt. Pero probablemente tienen razón otros muchos estudiosos que piensan que debe decirse más. Pedro es también una figura del pasado con un papel eclesial irrepetible y decisivo. Vamos a fijarnos brevemente en 16,17-19. Jesús declara a Pedro como la piedra sobre la que va a edificar su Iglesia, piedra de tales características que garantizará su pervivencia en las peores difi-

cultades (v.18). Esto se traduce en el poder decisivo que se le confiere, con la metáfora de las llaves, en orden al reino de los Cielos, pero que debe ejercerse en la tierra (v. 19). En el texto posterior de 18,18, a toda la comunidad se le dirige una frase similar.

¿Cómo ejerce Pedro esta función de piedra, este poder de las llaves? Un método correcto aconseja buscar la respuesta a la luz de lo que de Pedro se dice en el conjunto de la obra. Lo que caracteriza a Pedro es ser quien pregunta a Jesús sobre cuestiones *halákicas* y quien recibe sus enseñanzas; es investido como transmisor legítimo de la revelación divina. Es una función doctrinal lo que le constituye en fundamento (roca) y clave (llaves) de la Iglesia de Jesús. Se ha dicho acertadamente que, para Mt, Pedro es el supremo rabí de la Iglesia [2].

En medio de la diversidad de tradiciones, a veces enfrentadas, que existían en el cristianismo primitivo, en la comunidad de Mt acabó imponiéndose la tradición que reivindicaba la autoridad de Pedro y que se caracterizaba por su capacidad de síntesis y mediación entre posturas más extremas, como podían ser las versiones más radicales del paulinismo y del judeocristianismo. Lo que hace el evangelio de Mt es proponer la tradición petrina como la que debe fundamentar a toda la Iglesia, dando cohesión y permitiendo superar todas las dificultades.

Sabemos que la vinculación con el Jesús terrestre es una preocupación fundamental de los tres sinópticos. A Mt le interesa particularmente garantizar la vinculación con la enseñanza moral de Jesús, y en esta tarea le corresponde un papel único e irrepetible a Pedro como intérprete autorizado de las enseñanzas de Jesús. A diferencia de otras tradiciones cristianas, para Mt el puesto especial de Pedro no reside en una manifestación privilegiada del resucitado (suprime Mc 16,7; cf. 28,7; tampoco tiena nada parecido a Lc 24,34), sino en el hecho de que Pedro fue testigo de la obra terrena de Jesús, especialmente de sus instrucciones éticas [3]. La función eclesial de Pedro es irrepetible y decisiva, lo cual quiere decir que al hablar de él Mt no está presentando un ministerio de su propia comunidad ni pretende decir nada sobre su organización [4].

[2] Parece que la expresion, que ha hecho fortuna, se remonta a B H Streeter, *The Four Gospels* (Londres 1953)

[3] E Schweizer, *Matthaus und seine Gemeinde* (Stuttgart 1974) 154

[4] La sucesion del papel de Pedro en la doctrina catolica del Primado del Obispo de Roma no se funda en una mera exegesis estricta de este texto de Mt Es un

– En la Iglesia de Mt existe un ministerio de «atar y desatar» (18,18), que se formula de forma semejante a los poderes concedidos a Pedro (16,19). ¿Qué relación existe entre ambos textos?

No tiene sentido ver en 18,18 una tradición rival de 16,19. Tampoco se trata de que la comunidad o sus jefes sucedan a Pedro, una vez desaparecido éste. Por definición, el fundamento se pone una vez y vale para siempre. Ahora bien, la comunidad de Mt crea después sus propios ministerios y sus formas organizativas, que se consideran apropiadas para conservar la tradición petrina. Lo que vemos en 18,18 es que en esta comunidad hay ya un ministerio con autoridad disciplinar y que se considera ratificado por el Señor (18,20), que llega incluso a poder separar a un miembro de la comunidad, tras un procedimiento que se indica en los vv. 15-17.

El poder de Pedro es de carácter doctrinal, aunque dirigido a la práctica y a la disciplina. En cambio, es claro por su contexto que en 18,18 el poder de la comunidad es directamente disciplinar (aunque debe tenerse en cuenta que en la mentalidad judía no se puede separar de forma tajante el poder disciplinar del doctrinal).

5. *Profetas y escribas*

Encontramos en Mt una comunidad organizada, que cuenta, incluso, con un embrión de procedimiento disciplinar (18,15-20; algo semejante en 1 Cor 5,2-5). Algo sabemos también de los ministerios que existían en su seno.

En 23,34 Jesús dice: «*yo os envío profetas y sabios y escribas*» (El paralelo de Lc 11,49 tiene una formulación más antigua, pone el dicho en boca de la Sabiduría divina y habla de «profetas y apóstoles»). En 10,41 se habla de profetas ambulantes, a los que se debe dar acogida. Es un ministerio muy conocido en el cristianismo primitivo (*Didakhé,* XI,3-6).

En 13,51-52 se afirma explícitamente la existencia de escribas cristianos: se *ha hecho discípulo* del Reino de los Cielos y *entiende* todo lo que Jesús ha enseñado en parábolas; se caracteriza porque «saca de su tesoro lo nuevo y lo viejo». El escriba cristiano enseña a su comunidad de hoy y le presenta el sentido actual de la enseñan-

desarrollo legitimo de la funcion de Pedro en la Iglesia primitiva a la luz de otras consideraciones teologicas Pretender zanjar las diferencias confesionales en este punto solo a base de la exegesis de Mt, ya sea en una direccion o en la contraria, indica una actitud hermeneutica fundamentalista que, afortunadamente, esta casi extinguida en el campo de los estudios biblicos

za de Jesús (lo nuevo), pero sin desvincularse de la acción de Dios en el AT ni de las tradiciones evangélicas recibidas (lo viejo).

La acción disciplinar de 18,15-20 supone también las sentencias de los escribas de la comunidad. Vuelven a aparecer los escribas cristianos en 23,8-10: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar Rabí, porque uno solo es vuestro maestro y todos vosotros sois hermanos. Ni llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro padre, el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar Preceptores *(kathêgêtoi)*, porque uno solo es vuestro preceptor, Cristo. El mayor entre vosotros sea vuestro servidor».

Rabí y Padre son títulos usados por los escribas. Preceptor es la denominación griega de esa misma función. Estas palabras de Jesús presuponen la existencia de escribas en la comunidad cristiana y suenan muy críticas, porque éstos tienen el peligro de constituirse en un estado por encima de la comunidad, que la domine y rompa la fraternidad. No es una negación del ministerio de escriba como tal, sino una crítica de las desviaciones que acompañaban a su institucionalización. A la luz de estos versículos –y sabiendo que para Mt lo que sucedió a Israel del pasado es una advertencia a su Iglesia del presente–, es muy verosímil que haya que entender el ataque contra los escribas y fariseos del capítulo 23 como referidos también a los que ocupaban puestos similares en la comunidad de Mt.

El evangelio de Mt refleja un medio eclesial organizado y estable, en el que pierden importancia los profetas itinerantes y gana relieve el ministerio sedentario de los escribas. Es claro que se trata de una comunidad preponderantemente judeocristiana. La misma elaboración cuidada del evangelio y, sobre todo, el gran conocimiento del AT y de la tradición judía, que se manifiesta en sus páginas, indica que Mt procede de un ambiente en que los escribas tienen un papel descollante.

6. *Conflictos en la Iglesia*

En Mt se polemiza con sectores de la comunidad por sus defectos morales, que probablemente se basan en desviaciones doctrinales.

Hay cristianos que confiesan al Señor, que son muy carismáticos (profetizan, hacen milagros y expulsan demonios en nombre de Jesús), pero a quienes éste no reconocerá, porque son «agentes de iniquidad» *(anomía)* (7,21-23). Son los falsos profetas, que pertenecen a la comunidad, aunque de ovejas (de discípulos de Jesús) sólo

tienen la piel, pues por dentro son lobos rapaces; dan malos frutos, es decir, obran mal (7,15-20). Probablemente desvían el comportamiento de muchos con sus falsas doctrinas sobre la Ley.

24,9-13 aclara la naturaleza del problema. En el momento difícil de la persecución (vv. 9-10) crecen los malos comportamientos morales, la iniquidad *(anomía)* y la falta de amor *(agapê)*; hay divisiones en la comunidad. Pero la raíz está en los falsos profetas, que engañan *(planao)* (vv. 11-12), verbo que se repite en Mateo y parece sugerir desviaciones doctrinales (cf. 22,29; 24,4.5.24; los miembros débiles de la comunidad de Mt se «descarrían / *planao* en 18,12.12.13). El Hijo del Hombre, el día del juicio, extirpará de su Reino (la Iglesia) a todos los agentes de la iniquidad (13,41; cf. 7,23; 24,12).

En la comunidad de Mt hay conflictos internos. Se ve una polémica con cristianos que no dan frutos, que son agentes de la iniquidad, que no obran la justicia cristiana; son creyentes que, además, reivindican grandes dones carismáticos. Parece que detrás de estos graves defectos prácticos se encuentran desviaciones doctrinales. ¿En qué consistían? Probablemente en un entusiasmo espiritual que les llevaba a considerarse por encima de la Ley y a promover actitudes libertinas. Tales doctrinas y sus consecuencias morales se dieron en la Iglesia entre sectores helenistas (algo parecido en 1 Cor) [5].

[5] El problema moral de la falta de buenos frutos es indiscutible que preocupa en Mt Lo que se discute es si la raiz ultima de tal problema reside en desviaciones doctrinales G Bornkamm sostuvo que Mt combate tendencias doctrinales antinomisticas *Enderwartung und Kirche im Matthausevangelium*, en G Bornkamm - G Barth–H J Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthausevangelium* (Neukirchen [5]1968) 13-47 (este ensayo de Bornkamm se publico por vez primera en 1956) Su discípulo Barth desarrollo esta opinion basandose en 5,17ss, 7,15ss, 24,11ss y considero que estos antinomistas eran helenistas carismaticos *Das Gesetzesverstandnis des Evangelisten Matthaus*, en la obra mencionada, 54-154 Muchos autores han aceptado esta opinion R Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (Munich [2]1966) 64-66, E Schweizer, *Observance of the Law and Charismatic Activity in Matthew* NTS 16 (1969-70) 216ss, A Sand, *Die Polemik gegen 'Gesetzlosigkeit' im Evangelium nach Matthaus und bei Paulus* BibZeit 14 (1970) 112ss, E Cothenet, *Les prophetes chretiennes dans l'Evangile selon saint Matthieu*, en M Didier (ed) *L'Evangile selon Matthieu* (Gembloux 1972) 300, M D Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (Londres 1974) 308, J Zumstein, La *condition du croyant dans l'evangile selon Matthieu* (Friburgo S 1977) 171-181 Pero otros muchos estudiosos consideran que no hay datos suficientes para atribuir los problemas morales a desviaciones doctrinales G Strecker, *Der Weg der Gerechtichkeit* (Gotinga 1962) 276, R Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Gotinga 1967) 135, W G Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community Matthew 17,22–18,35* (Roma 1970) 262

V. LAS OBRAS Y LA LEY

Mt acentúa el aspecto *moral* de la enseñanza de Jesús. Conocemos su insistencia en practicar la justicia, hacer las obras, dar buenos frutos. Es una exhortación muy necesaria. La *Iglesia es un cuerpo mixto* de trigo y cizaña (13,24-30.36-43), de buenos y malos (22,10; 13,47-50). Hay que rechazar el sueño de extirpar por la violencia la cizaña, porque se arranca también el trigo. Es necesaria la paciencia histórica, que no equivale a resignación moral. La Iglesia tiene que dar buenos frutos (21,43). Es muy instructivo el pequeño apéndice añadido a la parábola de los invitados al banquete (22,11-14). No basta con estar invitado en la sala del banquete, con pertenecer a la Iglesia, es necesario llevar el vestido apropiado, practicar la justicia cristiana. Es muy característica la reinterpretación moral de las bienaventuranzas que hace Mt (5,3-12 comparado con Lc 6,20-23).

Mt combate la autoseguridad de la Iglesia. Los cristianos son los llamados, pero no los escogidos (22,14). Lo que ha sucedido a Israel se convierte en aviso apremiante y en instancia crítica de lo que también a la Iglesia le puede acontecer.

– Mt refleja una comunidad judeocristiana para la que el tema de la *Ley* es central. Obviamente está relacionado con la preocupación moral que hemos visto.

El texto programático y fundamental es 5,17-20. Es complicado, porque ha sido elaborado utilizando fuentes heterogéneas y porque Mt combate dos desviaciones opuestas: un antinomismo que prescinde de la Ley (vv. 18-19) y un legalismo del estilo del de los escribas y fariseos (vv. 17. 20). Jesús con su doctrina y actitud no pretende abolir la Ley, sino llevarla a cumplimiento (v. 17). En principio la Ley mantiene su validez y no se puede decir que Mt presente a Jesús como un nuevo Moisés. Pero tampoco se limita a repetirla sin más. Proclama una justicia superior (v. 20). En las antítesis que siguen (5,21-48) y en el resto del evangelio se explica en qué consiste «llevar a cumplimiento» y esta «justicia superior».

Jesús pide un cumplimiento de la Ley que salga del corazón y no sea meramente externo (5,27-30); en este sentido la radicaliza. El hombre tiene que dirigir a Dios los frutos de su actuar, pero también lo más íntimo y lo más profundo de su ser. Pero Jesús, con una enorme autoridad, quiere redescubrir la voluntad originaria de Dios (19,8), tantas veces traicionada por las doctrinas humanas

de sus intérpretes oficiales (15,3); más aún, mantiene a veces una actitud crítica respecto a preceptos aislados de la misma Ley escrita (5,31-32.38-42). Sobre todo Jesús concentra toda la Ley, con todas sus tildes y iotas, en el amor, en el que insiste muy particularmente (examen atento de los textos: 19,19 con Mc 10,19 y Lc 18,20; 22,39 con Mc 12,31 y Lc 10,27; 7,12; 9,13; 12,7).

El programa de 5,17-20 se desarrolla en las seis antítesis de los versículos 21-48, que culminan con el amor a los enemigos y la no violencia (5,38-48), que son la expresión mayor del amor desinteresado y gratuito. Por eso producen la máxima afinidad con Dios, es decir, nos convierten en sus hijos (5,45) y expresan a nivel ético la novedad del Reino de los Cielos (5,46-47). La norma de la perfección del discípulo es la perfección del Padre (5,48; cf. Ef 5,1; 1 Jn 3,16). Esta es la actitud de «justicia superior» y de «cumplimiento», que tiene en el amor su síntesis.

La crítica decisiva a los escribas y fariseos radica en que su religiosidad es falsa e hipócrita y con su legalismo usan la Ley para encubrir su falta de justicia, de misericordia y de fe (23,23). Son guías ciegos, que hacen insoportable la vida del pueblo (23,4-5. 13-15; 11,28). Son pastores falsos que vejan y abaten a las ovejas (9,36); la actitud de Jesús ante la Ley procede de su misericordia ante los hombres que sufren (9,36-38 y 11,28-30; 9,13; 12,7).

El destino del hombre ante Dios se juega según sea su misericordia con los pobres y necesitados. En la relación con el pobre se pone de manifiesto la relación que, de hecho y más allá de toda verbalización, que siempre puede ser engañosa (25,44; 7,22-23; 25,11-12), mantiene cada persona con Jesús como Rey y Juez de su vida y de la historia (25,31-46). La misma colocación de estas palabras como conclusión de todos los discursos de Jesús, además de su solemne contenido, ya indican su importancia. Aquí culmina la interpretación que da Jesús de la Ley en Mt y que se basa en una tal misericordia por los que sufren que llega a hacerse misteriosamente solidario con ellos.

VI. ESCATOLOGIA Y VIGILANCIA

Hemos visto que Mt subraya que Jesús vendrá como Hijo del Hombre futuro en una función de juez universal y glorioso, que dará a cada uno según sus obras (16,27-28; 24,29-31.37.39.44; 26,64; 13,36-43; 25,31; 19,28; cf. en este mismo capítulo II,5). Es el

único evangelista que usa la expresión *parusía* para hablar de la venida del Hijo del Hombre (24,3.27.37.39). Es también quien más subraya el juicio futuro, que decidirá la suerte definitiva del hombre. Los cinco discursos terminan con una evocación del juicio más o menos clara. El hombre puede seguir el camino ancho que lleva a la perdición o el estrecho que conduce a la vida (7,13-14), puede edificar su casa sobre roca, de modo que resista siempre, o sobre arena, que acaba pronto en la ruina (7,24-27). Quien recibe a un profeta, a un justo, o a uno de los pequeños, no quedará sin recompensa (10,41-43). El discurso del capítulo 13 termina con la parábola de la red, que es típicamente de juicio, sobre la separación de los peces buenos y de los malos (13,47-50; cf. 13,36-43). La parábola de 18,23-34 versa sobre el trágico destino final del siervo que no perdona a su compañero, como un medio de inculcar la necesidad de la misericordia. La mayor parte del último discurso trata sobre el juicio, la parusía, la venida inesperada del Señor y el comportamiento que todo esto exige (cf. sobre todo 24,37-25,36).

La comunidad de Mt no vive en la espera de una parusía inminente. El mayordomo infiel, «en vista de que su Señor tarda» (24,48), se porta pésimamente. El pecado de las vírgenes necias ha sido precisamente no caer en la cuenta de que la venida del Señor no está cercana y en no contar con la lejanía del futuro, lo cual exige hacer acopio de prudencia, perseverancia y buenas obras («tomar aceite con las lámparas»; cf. 25,5: «como el novio tardara»).

Mt subraya el carácter amenazante del juicio para quienes no hayan obrado justamente. Reitera una expresión, que probablemente proviene de Q (Mt 8,12=Lc 13,28), pero que usa casi en exclusiva: «allí será el llanto y crujir de dientes» (13,42. 50; 22,13; 24,51; 25,30). Habla del juicio fundamentalmente no para consolar a los buenos, sino para exhortar de forma perentoria y hasta amenazante a la conversión y a dar buenos frutos (en los textos citados sólo en 13,43 se alude a la suerte de los justos). La gran insistencia escatológica de Mt no tiene el más mínimo interés por especular sobre el futuro, sino de exhortar a la vigilancia y al bien actuar. Es decir, el énfasis escatológico está vinculado con dos temas mateanos que ya conocemos: la preocupación moral y el interés por poner la vida cristiana (22,11-14) y a la Iglesia misma (21,43) bajo la instancia crítica del juicio futuro de Dios, evitando toda falsa seguridad.

VII. HISTORIA DE LA INVESTIGACION

Me limito a señalar unas pocas obras sobre la teología de Mateo, en mi opinión de especial influencia, dentro de la enorme literatura moderna sobre el tema.

La investigación en torno a Mt ha conocido un auge con la escuela de la Historia de la Redacción. Pero antes conviene citar dos obras, que aunque no pertenecen a esta orientación, han tenido gran importancia. G. Kilpatrick en 1946 estudió el nacimiento del evangelio a partir del judaísmo y defendió su origen litúrgico [6]. Esta opinión no tiene hoy muchos defensores, aunque recientemente ha vuelto a ser defendida por Goulder [7].

La primera edición de la obra de Stendahl [8] es de 1954, el cual sostiene que Mt procede de una escuela de escribas. Llega a esta conclusión tras un estudio de las citas de cumplimiento; así como las citas del AT que tiene en común con Mc siguen el texto de los LXX, en las de cumplimiento el texto es muy diferente y se pone de manifiesto un gran conocimiento de diversas versiones del AT, de modo que parecen el trabajo de una *escuela* escriturística similar a la que produjo los *pešaharim* (comentarios) de Qumrán.

Sin duda que existieron diversas escuelas cristianas y que Mt refleja un ambiente de escuela, pero esto de ninguna manera excluye un redactor individual. La proveniencia del texto de las citas de cumplimiento es muy debatida. En su obra reciente, France dice que la estrecha relación de estas citas con los contextos en que se encuentran indica que la misma persona que ha compuesto éstos es responsable de las citas [9]. R. H. Gundry analiza no sólo las citas de cumplimiento, sino todas las referencias al AT propias de Mt; constata que cuando coicide con Mc sigue a los LXX, pero en los demás casos difiere notablemente del texto griego. Se pone de manifiesto que el apóstol Mateo (el autor del evangelio, según Gundry) es su propio targumista, que utiliza las tradiciones textuales del AT en arameo, hebreo y griego [10].

Los estudios de la Historia de la Redacción de Mt fueron iniciados en 1947 con un pequeño trabajo de Bornkamm sobre la tempestad calmada. En 1960 apareció una obra muy importante de Bornkamm y dos discípulos suyos [11]. En ella Held estudia la redacción mateana de los milagros y sus preocupaciones teológicas. Barth aborda la comprensión de la Ley por Mt y concluye que se debate contra dos peligros: un desviacionismo doctri-

[6] *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Londres 1946).

[7] *Midrash and Lection in Matthew* (Londres 1974).

[8] *The School of St. Matthew* (Londres 1954).

[9] *O. c.*, 179. La misma opinión en W. Rothfuchs, *Die Erfullungszitate des Matthaus - Evangelium* (Stuttgart 1969) y G. M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infance Narrative of Matthew* (Roma 1976) 83 s.

[10] *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope* (Leiden 1967).

[11] G. Bornkamm–G. Barth–H. J. Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthausevangelium* (Neukirchen 1960).

nal, de tipo entusiasta, que desprecia la Ley y un fariseismo rigorista Bornkamm recopila tres trabajos mas breves, pero muy sugerentes Esta obra ha ejercido una gran influencia, entre otras razones porque se tradujo al ingles

A partir de los años 60 se producen varias obras sobre Mt casi simultaneamente, que tienen un cierto aire de familia 1) Aplican el metodo de la Historia de la Redaccion detectando la teologia de Mt a partir de sus modificaciones editoriales sobre las fuentes 2) Hay un acuerdo general en que Mt depende de Mc 3) En este momento el tema de la Ley en Mt no es objeto de estudios monograficos Las interpretaciones oscilan entre quienes consideran que el eje central de la obra es cristologico y los que defienden el eclesiologico

La monografia de W Trilling enfatiza el puesto central de la eclesiologia y define a la Iglesia como «el verdadero Israel», que nace tras el rechazo del antiguo, 21,43 es considerado el texto central [12] La obra practicamente contemporanea de G Strecker [13] considera que el eje fundamental de Mt es cristologico Piensa que el primer evangelio divide la historia de la salvacion en tres etapas promesa, tiempo de Jesus, tiempo de la Iglesia Posiblemente la famosa obra de Conzelmann sobre Lc, publicada poco antes, ha influido mucho en Strecker Segun este autor, Mt ve como algo pasado el ministerio de Jesus «como una epoca unica irrepetible, santa e ideal en el curso de la historia» El fin se retrasa y la Iglesia esta encargada de llevar adelante las implicaciones eticas de la ensenanza de Jesus, «el camino de la justicia» R Walker [14] y J P Meier [15] dan una interpretacion de Mt bastante parecida a la de Strecker

Mientras Bornkamm y Barth piensan que el redactor de Mt es un judeocristiano que escribe para una comunidad preponderantemente de estas caracteristicas, Trilling, Strecker y Walker lo consideran paganocristiano (cf el capitulo VIII, III, 3) R Hummel se alinea con los primeros y polemiza con los segundos Mt es un judeocristiano que combate tanto a un antinomismo entusiasta como al judaismo fariseo contemporaneo [16]

La obra de W G Thompson es de otra naturaleza No es una interpretacion global, sino un estudio detallado de Mt 17,22-18,35, no presupone la teoria de las dos fuentes, se inscribe en la «Kompositionskritik», es decir, no se fija en las hipoteticas modificaciones redaccionales, sino que examina el sentido del conjunto del texto, prescindiendo de su procedencia Esta seccion, unitaria y bien construida, quiere ensenar a los miembros de la comunidad como deben afrontar los conflictos internos, porque la comuni-

[12] *Das Wahre Israel* (Munich 1961) Traduccion castellana *El verdadero Israel* (Madrid 1974)

[13] *Der Weg der Gerechtichkeit* (Gotinga 1962)

[14] *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Gotinga 1967)

[15] *Law and History in Matthew s Gospel* (Roma 1976)

[16] *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (Munich 1963)

dad esta dividida por pecados y escandalos, sin que se detecten desviaciones doctrinales, no es una seccion legal, sino exhortativa [17]

Frankemolle y Kingsbury son dos ejemplos paradigmaticos de las dos grandes lineas de interpretacion de la teologia de Mt Frankemolle [18] da una interpretacion eclesiologica del evangelio Considera que la estructura se basa en los cinco discursos y subraya el caracter transparente de la obra para ser significativo en el presente Rechaza la interpretacion «historizante» de Strecker y Walker «En la ficcion literaria de Mt habla el Jesus terrestre a sus discipulos inmediatamente antes de su muerte, pero de hecho habla el teologo Mt a su comunidad con la autoridad del Señor exaltado» [19] Este autor destaca la importancia del «con vosotros» (1,23, 18,20, 28,20) y lo relaciona con la formula de la alianza en los terminos que han sido expuestos mas arriba (cf IV, 2)

Kingsbury da una interpretacion netamente cristologica de Mt [20] Estructura el evangelio a partir de las expresiones de 1,1, 4,17, y 16,21, de modo que subraya su aspecto narrativo Su ultimo libro sobre Mateo tiene el interes de incorporar decididamente al estudio de los evangelios las tecnicas actuales de estudio de la narratividad La intencion actualizadora de los textos y su sentido eclesiologico quedan excesivamente difuminados

Otras muchas obras merecerian ser citadas Se distingue por su capacidad de integracion y sintesis J Zumstein, que estudia la condicion del creyente en Mt [21] Coincide con un importante articulo de U Luz sobre el sentido de los discipulos en Mt [22] Los discipulos, los adversarios y los pecadores son conceptos transparentes para realidades del presente Los discipulos son la imagen de los creyentes, pero esto no diluye su referencia a una realidad del pasado (que es lo que parece suceder en la interpretacion de Frankemolle), al contrario, porque son una realidad del pasado que esta en una relacion especial con el Jesus terrestre, se convierten en modelo y en concepto transparente para designar a los cristianos de todos los tiempos Zumstein estudia tambien la base cristologica de la comunidad, sus lideres y divisiones [23]

17 *Matthew s Advice to a Divided Community Matthew 17 22 18 35* (Roma 1975)

18 *Jahwebund und Kirche Christi* (Munster 1974)

19 *Op cit* 351

20 Sus obras han sido citadas en el capitulo VI apartado V

21 *La condition du croyant dans l evangile selon Matthieu* (Friburgo B 1977)

22 *Die Junger im Matthausevangelium* ZNW 62 (1971) 141 171 Traducido al ingles en G Stanton *Interpretation* 98 128

23 Otras obras que conviene mencionar son E Schweizer *Matthaus und seine Gemeinde* (Stuttgart 1974) Se trata de un estudio muy sugerente de la eclesiologia de Mt El autor es un gran conocedor del evangelio sobre el que tiene un buen comentario Este autor tiene un articulo en castellano que es un resumen del libro citado *La comunidad de Siria* en A Diez Macho – E Schweizer *La Iglesia primitiva medio ambiente organizacion y culto* (Salamanca 1974) 33 54 D Marguerat *Le Jugement dans l evangile de Matthieu* (Ginebra 1981) es un estudio de los textos de

En su panorámica de la literatura mateana de 1945 a 1980, Stanton constataba la carencia de buenos comentarios. Hoy no podría decirse lo mismo. Quizá porque las monografías sobre la redacción de Mt han preparado el camino, el hecho es que en la década de los 80 se han publicado o están en curso de publicación varios comentarios científicos de altura (cf. bibliografía del capítulo I).

VIII. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. *El tema de la fe*

– Consultando unas concordancias, se encuentran los lugares en que aparecen la palabra *fe* y derivados. Son los siguientes: fe / *pistis* (8,10; 9,2.22.29; 15,28; 17,20; 21,21; 23,23). El verbo creer / *pisteuô* (8,13; 9,28; 18,6; 21,22.25.32; 24,23.26; 27,42).

El adjetivo (hombre de) poca fe / *oligopistos* (6,30; 8,26; 14,31; 16,8). El sustantivo poca fe / *oligopistia* (17,20).

– Examinar todos los textos en sí mismos, descubriendo sus relaciones, afinidades, ideas fundamentales; comparar con los paralelos, cuando los hay, y captar lo más específico de Mt.

– ¿Cuál es el género literario de este tipo de textos? ¿Qué naturaleza tiene la fe? ¿Quiénes son los sujetos de la fe?

2. *El tema de la justicia*

– Es un tema moral muy importante en Mt. Buscar en unas concordancias los lugares en que aparece la palabra. Estudiar los textos en sí mismos y comparando con los paralelos. ¿En qué consiste la justicia para Mt?, ¿de qué se distingue o a qué se opone?

3. *Estudio de 21,28-22,14*

Un trabajo especialmente necesario es el estudio exegético riguroso de algunas perícopas. La que aquí se propone es particularmente instructiva de la teología de Mt.

juicio y esacatológicos. La obra de B. Przybylski, *Righteousness in Matthew and his World of Thought* (Cambridge 1980) es muy interesante porque estudia el concepto de justicia, sumamente importante en Mt, a la luz del judaísmo contemporáneo.

– Leer el texto y captar la unidad y la progresión de estas tres parábolas. La primera centrada en el rechazo de Juan Bautista. La segunda en el del Hijo. La tercera en el de los enviados pospascuales (los enviados para llamar a los invitados a la boda del Hijo). El centro, sin duda, está en la segunda parábola. En todas aparece el rechazo y el paso de la llamada a otros. 22,11-14 parece una añadidura. El contexto son las polémicas finales en Jerusalén con los líderes judíos.

– Comparación con Mc y Lc. Se ve que el conjunto es construcción de Mt. A la parábola común (21,33-44; Mc 12,1-12; Lc 20,9-19), ha añadido una antes (21,28-32 sin paralelos) y otra después (22,11-14; Lc 14,16-24).

– Estudio sinóptico de 21,33-44 y paralelos. ¿Cuáles son las particularidades de Mt? ¿Qué detalles revelan una intención teológica? (cf. v. 43; insistencia en los frutos).

– Estudio sinóptico de 22,1-10 y paralelo de Lc. Comparar contextos y textos. Notar que el envío de los siervos ha sido reelaborado de forma semejante en Mt tanto en 22,3-4 como en 21,34. 36. ¿Qué es lo más característico de Mt? Los versículos 6-7 ¿no parecen un poco extraños en este lugar? ¿Por qué se han introducido?

22,11-14 parece una añadidura, quizá procedente de otra antigua parábola. ¿Por qué está aquí? Estos versículos ¿cómo están unidos con lo anterior?, ¿con qué otros textos de Mt se pueden relacionar?

– Tras el estudio personal de este texto, consultar los comentarios y las páginas que a Mt 21,33-43 dedica Trilling en *El verdadero Israel.*

4. *Estudio de 27,1-2.11-26*

– Es un texto muy típico de Mt. ¿Se descubre una estructura concéntrica en 27,15-26? Se propone la siguiente: vv. 15-18 (A), 19-20 (B), 21-23 (C), 24-25 (B'), 26 (A'). Se subraya la importancia de los vv. centrales (C).

– Referencias importantes al AT. Para el v. 24: Dt 21,6-8; Sal 26,6; 73,13. Para el v. 25: Jr 28,35 (LXX); 51,35; Ez 18,13; Lv 20,9; Jr 26,15; 1 R 2,3; 2 Sam 1,16; 3,28 s.

– Comparar cuidadosamente con Mc 15,1-15. ¿Qué intención manifiestan los datos propios de Mt?

– El texto de Mt ¿qué es más, pro-romano o antijudío? La misma pregunta respecto al paralelo de Lc 23,2-25.

5 Estudio de 8,5-13

– Se encuentra en la seccion de milagros de los capitulos 8-9 Procede de Q y tiene paralelo en Lc 7,1-10 Ambos evangelistas colocan este episodio despues del Sermon del Monte (Mt) / Llanura (Lc)

Compara los textos de Mt y Lc usando la sinopsis

– ¿Que tiene Lc que no tiene Mt? ¿Que tiene Mt que no tiene Lc? Los vv 11-13 de Mt, ¿donde estan en Lc?

• Se constata en Mt la tendencia a reducir el relato y a acentuar la enseñanza

– Mt subraya la polemica con Israel 1) notar un matiz significativo en 8,10 respecto de Lc 7,9, 2) la introduccion de los vv 11-13 (comparar su contenido con el paralelo de Lc, que se encuentra en otro lugar)

– Mt subraya el tema de la fe cf detalles en los vv 5 8 10 y 13

6 Estudio de 24,37-25,46

– En el capitulo 24, Mt ha seguido a Mc 13, pero a partir de 24,37 tiene una seccion propia, larga y muy elaborada Usa materiales de Q, de Mc y propios Es una parenesis de la vigilancia y Mt expone su comprension de la existencia cristiana ante la venida del Señor Leer cuidadosamente la seccion

– ¿Habla aqui Mt de la parusia *inminente*, de la *repentina* o de la que *va para largo*? La existencia cristiana ¿esta bajo la inminencia del fin, en la tension de un fin que puede irrumpir en cualquier momento o tiene que contar con la duracion de un tiempo indefinido?

Analizar bajo esta perspectiva 24,37-44, 24,45-51, 25,1-13, 25,14-30, 25,31-46 Descubrir la perspectiva propia de cada uno de estos textos, las relaciones literarias y teologicas de unos con otros, la progresion del conjunto

Redactar un folio de sintesis sobre «el creyente ante el futuro segun Mateo»

IX BIBLIOGRAFIA

1 Estudios generales

W Trilling, *El verdadero Israel La teologia de Mateo* (Madrid 1974) Es un estudio sobre la teologia de Mt, tipico del metodo de la Historia de la

Redaccion Original aleman de 1959 Es una obra buena, rigurosa y de especializacion

W Trilling, *Mateo, el evangelio eclesial Historia de la tradicion y teología*, en J Schreiner, *Forma y propósito del Nuevo Testamento* (Barcelona 1973) 220-235 Un buen resumen de la teologia del evangelio

J Zumstein *Mateo, el teologo* (Estella 1987) Claro y profundo

E Schweizer, *La comunidad de Siria*, en E Schweizer-A Diez Macho, *La Iglesia Primitiva, medio ambiente, organizacion y culto* (Salamanca 1974) 33-54 Estudia la eclesiologia de Mateo y la situacion historica de la comunidad de la que procede la obra

G Strecker *Mateo y su comprension de la historia* «Selecciones de Teologia» 33 (1970) 41-49 Resumen de un importante articulo en aleman *Das Geschichtsverstandnis des Matthaus* ET 26 (1966) 57-74

J Pikaza-F de la Calle, *Teologia de los evangelios de Jesus* (Salamanca 1974) Es una lectura continua de Mt con enfasis en su teologia

2 *Estudios particulares*

Sobre la infancia (capitulos 1 y 2) R E Brown, *El nacimiento del Mesias* (Madrid 1982) 39-236, S Munoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia, IV Nacimiento e infancia de Jesus en San Mateo* (Madrid 1990) Estas dos obras son de un elevado nivel muy buenas y asequibles Mas de divulgacion A Salas, *La infancia de Jesus (Mt 1-2) ¿Historia o teología?* (Madrid 1976)

Sobre el Sermon del Monte W D Davies, *El Sermon de la Montana* (Madrid 1975), F Camacho, *La proclama del Reino Analisis semantico y comentario exegetico de las Bienaventuranzas de Mt 5, 3 10* (Madrid 1987), H Hendrickx, *El sermon de la montana* (Madrid 1986)

Sobre Mt 25,31-46, pero situando la parabola en el contexto de la teologia de Mateo X Pikaza, *Hermanos de Jesus y servidores de los mas pequenos (Mt 25,31-46)* (Salamanca 1984)

Sobre la pasion P Benoit, *Pasión y resurreccion del Senor* (Madrid 1971) Un estudio claro y pedagogico de los textos de la pasion en los tres sinopticos A Vanhoye, *Estructura y teología de los relatos de la pasion en los sinopticos* «Selecciones de Teologia» 9 (1970) 107-118, resumen de un articulo original en frances *Structure et theologie des recits de la passion dans les evangiles synoptiques* NRT 89 (1967) 135-163, R Aguirre, *Exegesis de Mateo 27, 51b 53 Para una teologia de la muerte de Jesus en el evangelio de Mateo* (Vitoria-Valencia 1980) Es una monografia especializada sobre un texto, pero situandolo en el contexto inmediato de la pasion

Capítulo VIII
DIMENSION SOCIO-HISTORICA

Es importante el conocimiento de las circunstancias personales, sociales e históricas de todo texto. En el caso de la literatura cristiana primitiva, esto es imprescindible, porque se inscribe dentro de un movimiento social y vital como su expresión. El objetivo de este capítulo es situar el evangelio de Mateo en su Iglesia y comprender la función que en ella desempeñaba; al mismo tiempo veremos el lugar y la función que corresponde a Mt dentro de la historia del cristianismo primitivo.

El estudio literario y teológico nos ha ofrecido una serie de pistas para conocer las circunstancias sociales y eclesiales de la obra. Su estudio expreso permitirá precisar las mencionadas circunstancias reales del texto, lo que, a su vez, nos hará ver a éste con nueva luz. Las dimensiones literarias, teológicas y socio-históricas de un evangelio son inseparables y se iluminan recíprocamente.

Este tipo de estudios plantea dificultades, incluso metodológicas, en las que no podemos entrar. Aunque me apoyo en consensos amplios, debemos ser conscientes de que este capítulo tiene un carácter especialmente hipotético. Sin embargo, es un estudio importante y de reconocimiento creciente, que no debe omitirse, aunque lo voy a tratar con brevedad, porque en un primer acercamiento a los evangelios deben primarse los aspectos literarios y teológicos.

I. EL EVANGELIO DE MATEO Y LA IGLESIA DE ANTIOQUIA

1. *La comunidad de Mateo*

Recopilo las características que ya conocemos por nuestro estudio anterior. Es una comunidad heterogénea: tiene un componente fundamental judeocristiano, parcialmente judeocristiano helenista (la obra está escrita en griego y usa los LXX), pero también hay cristianos procedentes del paganismo. La Iglesia de Mt mantiene una dura polémica con el judaísmo de cuño fariseo que prevaleció después del año 70. En buena medida se disputan una herencia común: ¿quién es el verdadero pueblo de Dios?, ¿quién interpreta rectamente la Escritura?, ¿quién tiene el recto conocimiento de la Ley? Posiblemente esta Iglesia ya se ha separado de la sinagoga (se habla de *sus* sinagogas, como de algo ajeno: 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 23,34), aunque no puede excluirse que, al menos parte de sus miembros estén aún bajo la disciplina de la sinagoga (lo que puede explicar la persecución por parte de ésta: 5,11-12; 10,17. 23; 23,33-39). Esta Iglesia tiene también problemas internos. Hay deficiencias notables en la coherencia vital de los cristianos, lo que explica la insistente exhortación a «dar buenos frutos». También se observa la «poca fe» cuando llegan los momentos difíciles. Hay falsos profetas que propagan doctrinas erróneas (7,15-23; 24,11.24) y escandalizan y extravían a los miembros débiles de la comunidad (18,6.10.12-14). Probablemente se trata de doctrinas libertinas respecto a la Ley y basadas en un engreimiento carismático (7,21-23).

Es una comunidad establecida en un centro urbano, con una cierta organización, como se ve por sus ministerios (23,8-10.34) y por su procedimiento disciplinar (18,15-20). A juzgar por el uso de la Escritura y por el conocimiento de la tradición judía, en esta Iglesia probablemente existía una escuela de escribas cristianos [1]. En este ambiente nació el evangelio de Mateo. Sin embargo su autor es una persona concreta, judeocristiano, bien instruido en los métodos de los escribas y que, probablemente, nos ha dejado una

[1] En el capitulo I, apartado II b se ha insistido en la actividad de estudio sobre la Biblia y sobre las tradiciones de Jesus que existia en las comunidades cristianas primitivas Sobre la existencia de autenticas escuelas en estas comunidades M Perez, *La actividad de estudio en la primera comunidad* «Cuadernos Biblicos» (Publicacion de la Institucion S Jeronimo) n 12 (Valencia 1986) 69-74

descripción de su trabajo al presentar al «escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos y que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (13,52).

2. *La Iglesia de Antioquía* [2]

Vamos a presentar la Iglesia de Antioquía, en la que probablemente se originó el evangelio de Mt. Antioquía era la capital de la provincia romana de Siria y la tercera ciudad del imperio, tras Roma y Alejandría. Ciudad muy cosmopolita, tenía al griego como lengua franca y al helenismo como aglutinador de gentes diversas. La colonia judía era importante y en ella la penetración del helenismo era muy notable.

– *Primera fase.* La Iglesia de esta ciudad fue fundada por judeocristianos helenistas, que habían huido de Jerusalén en el momento de la primera persecución (Hch 8,1-3; 11,19-21) y en ella se dio algo de excepcional importancia: por primera vez se aceptó en la Iglesia a gentiles sin someterles ni a la circuncisión ni a otras prescripciones judías. Pronto Pablo jugó un papel descollante en la Iglesia de Antioquía (11,25-26; 13,1). Antioquía y Jerusalén son los dos grandes centros en la primera hora de la Iglesia, pero sus características eran muy diferentes: Jerusalén es una comunidad judeocristiana estricta, por tanto vinculada a la Ley; Antioquía es mucho más libre respecto a la Ley, porque el componente judeocristiano helenista es decisivo y está abierta a los gentiles; en esta ciudad, los discípulos de Jesús recibieron el nombre de «cristianos» (11,26), lo que indica que se percibía la personalidad propia del grupo, que pronto llevaría a la separación del judaísmo. El llamado «Concilio de Jerusalén» (Gál 2,1-10; Hch 15,1-29) fue, en realidad, una asamblea de estas dos Iglesias, en la que se reconoció la legitimidad tanto del cristianismo jerosolimitano como del antioqueno, pero no se elaboraron las condiciones de comunión entre ambos en caso de coincidencia en un mismo lugar.

– *Segunda fase.* Pronto se planteó el problema, y precisamente en Antioquía. Pedro se había trasladado a esta Iglesia y aceptaba sus usos «liberales», pero cuando llegó un grupo de judeocristianos estrictos de Jerusalén, cuya Iglesia estaba presidida por Santiago el hermano del Señor, modificó su actitud y comenzó a comportarse como los recién llegados. Esto dio pie al famoso conflicto entre Pedro y Pablo (Gál 2,11-14), en cuyos detalles no podemos entrar.

[2] Puede verse mi trabajo *La Iglesia de Antioquía de Siria* (Bilbao 1988).

¿Cómo terminó el asunto? Con esta ocasion se promulgó el llamado «decreto apostolico» (Hch 15,19-20.28-29), que pretendía hacer posible la convivencia y la unidad entre judeocristianos y paganocristianos [3]. Es una solución intermedia y de síntesis. Por una parte, se reconoce la legitimidad del cristianismo liberado de la Ley, lo que no fue aceptado por sectores judeocristianos recalcitrantes. Pero, por otra, se les pide a estos paganocristianos una serie de puntos (similares a los que el Pentateuco consideraba obligatorios para los extranjeros residentes en Israel, cf. Lv 17-18) para hacer posible la convivencia con los judeocristianos, lo que también pudo resultar inaceptable a algunos sectores. Esta actitud de mediación y de síntesis es lo que caracteriza, dentro del cristianismo primitivo, a la tradición petrina y, posiblemente, a la persona misma de Pedro [4]; es una tradición que acabó prevaleciendo en la Iglesia de Antioquía, aunque naturalmente continuaron existiendo tanto una tradición judeocristiana estricta, que podía reclamar la autoridad de Santiago, y otra tradición paulina radical, probablemente caracterizada por sus manifestaciones carismaticas (cf. Mt 7,21-23) y su minusvaloración de la Ley. En esta segunda fase, la Iglesia de Antioquía funda su unidad sobre la tradición petrina y Pedro se convierte en la gran autoridad de esta comunidad.

3. *Mt, el evangelio de la Iglesia de Antioquía*

La opinión más extendida considera que Mt tuvo su origen en la Iglesia de Antioquía [5]. En este apartado vamos a ver que, en

[3] Hch 15 vincula este decreto y la asamblea de Jerusalen, pero en realidad se trata de dos hechos distintos, como pone de relieve facilmente la critica literaria y se reconoce de forma general Sobre esto, cf la obra citada en la nota anterior

[4] Pedro era un judeocristiano abierto, como se ve por el hecho de que habia aceptado los usos liberales de la comunidad antioquena, pero cuando llegan los judeocristianos estrictos de Jerusalen modifica su actitud, porque, al fin y al cabo, el pertenecia a la misma tradicion de los recien llegados, cuyos usos –conviene subrayarlo– no habian sido alterados por la asamblea de Jerusalen En cambio Pablo no estaba dispuesto a hacer concesion alguna a los judeocristianos Parece que la actitud de Pedro se impuso en Antioquia y caracterizo a esta Iglesia a partir de este momento Sobre la tradicion petrina R Aguirre (ed), *Pedro en la Iglesia primitiva La trayectoria petrina en la Iglesia primitiva* (Serie de Monografias de la Asociacion Biblica Española) (Estella 1991)

[5] Puede verse mi trabajo citado en la nota 2 y R E Brown – J P Meier, *Antioch and Rome* (Nueva York 1983), J Zumstein, *Antioche sur l'Oronte et l'evangile selon Matthieu*, en *Studien zur NT und seiner Umwelt*, A/5 (Linz 1980)

efecto, se da una iluminación recíproca entre las características literarias y teológicas del evangelio y la situación vital de esta Iglesia.

a) Mt es el único evangelio que habla de la resonancia de la actividad de Jesús en Siria (4,21). Es una obra escrita en griego, lengua usada en las zonas urbanas de Siria occidental, mientras que el arameo era el idioma de las zonas rurales. Antioquía, donde estaban singularmente florecientes las tradiciones griegas, es el lugar más adecuado para situar la obra de Mt.

b) El origen antioqueno de Mt es confirmado por el hecho de que Ignacio de Antioquía es el primer autor que lo usa. Tres veces alude a material que sólo se encuentra en Mt (*Esmirna*, 1,1; *Policarpo*, 2,2; *Efesios*, 19,2-3). Lo menos que se puede decir es que si el evangelio de Mt no fue escrito en Antioquía, muy pronto fue conocido y aceptado en esta ciudad.

c) Mt realiza una síntesis entre Mc y Q. Antioquía es un lugar muy propicio para que tal encuentro se haya podido dar. Mc pudo llegar con facilidad a esta ciudad, tanto si procede de Roma (por las buenas comunicaciones entre ambas ciudades) como de Siria-Palestina (por la cercanía); su teología basada en la muerte-resurrección de Jesús y emancipada de la Ley tenía que ser muy bien acogida por los sectores cristianos de origen pagano y judeohelenista. Cuando los profetas de la fuente Q tienen que huir de Palestina con motivo de la guerra judía, lógicamente fueron a Antioquía y su teología, centrada en el Hijo del Hombre, juez futuro, era muy afín al sector judeocristiano. Mt consigue también sintetizar tradiciones judías muy particularistas (10,36; 15,24) con otras universalistas de origen pagano o helenístico (28,16-20); tradiciones judías estrictamente legalistas (5,18-19) con otras más críticas ante la Ley (5,31s.38s.43ss; 12,1-8). Tanto la ubicación geográfica de Antioquía como los componentes de su Iglesia hacen de ella el lugar idóneo para el encuentro de tradiciones que componen Mt.

d) La Iglesia de Mt es amplia, relativamente instalada y con una organización ministerial de profetas y, sobre todo, maestros. Hch 13,1 habla de la existencia en la Iglesia de Antioquía de «profetas y maestros».

e) El doble frente en que se debate el evangelio de Mt se explica muy bien en la Iglesia de Antioquía.

– El judaísmo con el que tan duramente polemiza Mt es un bloque unitario de naturaleza farisea, que refleja la situación posterior al año 70 más que la existente en tiempos de Jesús. Es el momento en que la Iglesia se está separando de la sinagoga, lo cual

se realiza en medio de durísimas polémicas. Hay quienes piensan que es ahora cuando el judaísmo, que se reúne en Yamnia, introduce en la liturgia sinagogal la *birkat ha-minim*, una maldición contra los herejes que incluía a los cristianos, y que el evangelio de Mt es una respuesta, también muy dura, contra esta situación [6]. En cualquier caso, el conflicto fue especialmente virulento en Antioquía y permanecerá como una constante en esta ciudad en los siglos posteriores. La presión del judaísmo encontraba eco en sectores internos de la Iglesia cristiana, que habían mantenido siempre su idiosincrasia judía: pensemos en los judeocristianos de la primera hora (Hch 11,19) y, sobre todo, en los del grupo de Santiago que habían llegado en un segundo momento (Gál 2,12).

– Mt también conoce un conflicto exclusivamente intraeclesial, el dirigido contra quienes no practican la «justicia cristiana» y no dan «buenos frutos». Detrás hay falsos profetas, muy carismáticos y que probablemente defienden una minusvaloración doctrinal de la Ley. Si el problema anterior le llevaba a Mt a enfrentarse con críticos de tendencia judaizante radical, ahora combate a cristianos judeohelenistas o de origen pagano, herederos de Pablo y que interpretaban a este apóstol en linea libertina. Sin duda, Antioquía de Siria es el lugar donde mejor se explica la presencia de estas tendencias.

f) En Mt, Pedro es el prototipo de los discípulos y el garante de las tradiciones disciplinares y doctrinales de Jesús; Pedro y la tradición petrina son el fundamento de la tarea misionera que edifica la Iglesia y de su consolidación ante las tendencias disgregadoras que la acechan. El primer evangelio refleja el papel que históricamente Pedro y la tradición petrina han ejercido en la Iglesia de Antioquía.

Más aún: la bienaventuranza de Jesús a Pedro y las palabras posteriores (16,17-19) responden al género literario de «investidura divina del transmisor de la revelación», que pretende legitimar

[6] Asi W D Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1963) 256-315 Pero esto plantea muchos problemas las actividades de Yamnia estan confusas, asi como la fecha de la maldicion contra los *minim*, tambien se discute si esta maldicion se dirigia contra los cristianos Los comentarios recientes de Luz (70-71) y Davies-Allison (136-137) informan con bibliografia Luz dice que Mt habla del rechazo de Jesus por parte de Israel como advertencia para su comunidad, pero no pretende polemizar directamente con el judaismo de su tiempo, quita importancia a la *birkat ha-minim* para entender a Mt Davies-Allison, por el contrario, mantienen, aunque con matizaciones, la antigua opinion defendida por Davies

una obra con la autoridad del personaje así bendecido [7]. Es decir, el autor de Mt pretende legitimar su obra en nombre de Pedro. El evangelio de Mt es el documento clave de la tradición petrina, que fue la más influyente en la historia posterior del cristianismo. El texto de Mt y la historia de la Iglesia de Antioquía se explican e iluminan recíprocamente.

II. FECHA DE COMPOSICION Y AUTOR

1. *Fecha*

Mt fue conocido por Ignacio de Antioquía (finales del siglo I e inicios del II) (cf. en este capítulo 1,c), por la *Didakhé* (VIII,2; I,3ss.; también procede de Siria, de la primera mitad del siglo II) y, probablemente, por la 1 Pe (1 Pe 2,7=21,42; 1 Pe 2,2=5,16; 1 Pe 3,14=5,10; 1 Pe 3,8-9=5,39.44; 1 Pe 4,14=5,11-12; la 1 Pe es de finales del siglo I. Es notable esta relación entre dos grandes documentos de la tradición petrina). Por tanto hay un término *ad quem* para su composición: antes de fines del siglo I.

¿Podemos encontrar un término *a quo*? El judaísmo con el que Mt polemiza refleja los rasgos unitarios y legalistas posteriores al año 70; el texto de 22,7 no puede explicarse más que como referencia a la destrucción de Jerusalén. Por tanto hay que datar el evangelio, con la mayoría de los autores, poco despues del año 80.

2. *Autor*

Una tradición que se remonta a Papías, según el testimonio que transmite Eusebio (HE 3, 39, 16), atribuye el primer evangelio al apóstol Mateo. La mayoría de los autores no dan crédito a esta información y consideran que el autor es un judeocristiano (algunos, pocos, dicen que paganocristiano) desconocido. ¿Por qué? Porque piensan que un testigo presencial ni narra así ni trata a sus fuentes como lo hace el primer evangelista; y porque no parece verosímil que un hombre como Mateo fuese capaz de escribir una obra de estas características. Con frecuencia se piensa que Mt 9,9 y 10,3 son la razón de que se haya visto en Mt al autor del primer evangelio. En todo caso, el autor anónimo de Mt legitima su obra con la autoridad de Pedro. Posteriormente aparecerá otro evange-

[7] R Aguirre, *Pedro en el evangelio de Mateo*, en R Aguirre (ed) obra citada en la nota 4

lıo —el evangelıo de Pedro— que dara un paso mas en la mısma dıreccıon y atrıbuıra la realızacıon de la obra al mısmo apostol como un medıo mas contundente de legıtımar su contenıdo

III CUESTIONES ABIERTAS

2 *Lugar de la composıcıon* [8]

La mayorıa de los autores consıderan que Mt procede de Antıoquıa, opınıon que se remonta a B H Streeter [9] y que ha sıdo sostenıda en estas pagınas Entre los antıguos se pensaba que fue escrıto en Palestına, lo que es dıcho explıcıtamente por Jeronımo y por el Prologo antımarcıonıta, y de forma ımplıcıta por Ireneo y Eusebıo, pero esto no es sıno una deduccıon del presunto caracter arameo o hebreo del orıgınal, en el que pensaban, y que hoy no parece admısıble

Kılpatrıck [10] defıende que procede de una cıudad de Fenıcıa, quızá Tıro, que estaba en relacıon estrecha con el judaısmo de Yamnıa, opınıon que solo ha sıdo seguıda por Goulder [11] S G F Brandon [12] dıce que el judeocrıstıanısmo radıcal se cobıjo en Alejandrıa tras la destruccıon de Jerusalen y de allı procede Mt, que es un ıntento de oponerse al aperturısmo paulıno Van Tılborg [13] tambıen sıtua el evangelıo en Alejandrıa, pero lo consıdera una obra de orıgen gentıl, para la que el judaısmo no es ya problema Para B T Vıvıano [14], Mt procede de Cesarea Marıtıma, en cuya bıblıoteca decıa Jeronımo que habıa vısto el evangelıo, es una cıudad de habla grıega, mayorıtarıamente gentıl, pero con una ımportante comunıdad judıa H D Slıngerland [15], basandose en

[8] Un elenco muy completo de las opınıones que se han mantenıdo sobre el lugar de orıgen fecha y autor del evangelıo en Davıes Allıson 7 57 127 138 138 147

[9] *The Four Gospels a Study of Orıgıns* (Londres 1924) 500 527

[10] *The Orıgıns of the Gospel accordıng to St Matthew* (Oxford 1946) 131 134

[11] *Mıdrash and Lectıon ın Matthew* (Londres 1974) 149 150

[12] *The Fall of Jerusalem and the Chrıstıan Church* (Londres 1951) 217 243

[13] *The Jewısh Leaders ın Matthew* (Leıden 1972) 171-172

[14] *Where was the Gospel accordıng to St Matthew Wrıtten?* CBQ 41 (1979) 533 546

[15] *The Transjordanıan Orıgın of St Matthew s Gospel* JSNT 3 (1979) 18 28 tambıen Stanton consıdera que es la localızacıon mas probable *The Orıgın and Purpose of Matthew s Gospel Mattheuan Scholarshıp from 1945 to 1980* ANRW II 25 3 1942 Tambıen sıtua al este de Palestına el lugar de procedencıa de Mt G Theıssen *Lokalkolorıt und Zeıtgeschıchte ın den Evangelıen* (Gotınga 1989) 261 264

4,15 y 19,1 sostiene que el autor de Mt escribe desde el oriente del Jordan y propone Pella como el lugar mas posible

2 *Autor y fecha de la composicion*

a) Datos de la tradicion Voy a presentar los principales testimonios de la tradicion antigua en orden inverso al cronologico Jeronimo (s IV-V) en *De Viris Illustribus,* 3

> «Mateo, tambien llamado Levi publicano antes de apostol, fue el primero que compuso un evangelio de Cristo en Judea, para los creyentes de la circuncision con letras y palabras hebreas, no es del todo seguro que mas tarde se tradujese al griego El texto hebreo mismo se conserva todavia hasta el dia de hoy en la biblioteca de Cesarea»

Eusebio de Cesarea (s III-IV) en su *Historia Eclesiastica* III, 24, 6

> «Efectivamente, Mateo, que primero habia predicado a los he breos, cuando estaba a punto de marchar hacia otros, entrego por escrito su evangelio, en su lengua materna, supliendo asi por medio de la escritura lo que faltaba a su presencia entre aquellos de quienes se alejaba»

Origenes (s II-II) en testimonio transmitido por Eusebio (HE VI, 25, 4)

> «Acerca de los cuatro evangelios, que tambien son los unicos que no se han discutido en la Iglesia de Dios que esta bajo el cielo, por tradicion he aprendido que el primero que se escribio fue el evangelio de Mateo, quien fue algun tiempo recaudador y despues apostol de Jesucristo, y que lo compuso en lengua hebrea y lo publico para los fieles procedentes del judaismo»

Ireneo (s II) en testimonio tambien transmitido por Eusebio (HE V, 8, 2 El texto procede de *Adv haer*, III, 1, 1)

> «Mateo publico entre los hebreos, en su lengua propia, un evangelio tambien escrito, mientras Pedro y Pablo estaban en Roma evangelizando y poniendo los cimientos de la Iglesia»

Papias, que fue obispo de Hierapolis en Frigia, en torno al año 130, y de cuya obra solo quedan fragmentos conservados por Eusebio (la cita en HE III, 39, 16)

> «Mateo en lengua hebrea *(ebraidi dialektô)* ordeno *(synetaxato)*

las sentencias *(ta logia)*, pero cada uno las tradujo *(hermeneusen)* como mejor podia» [16]

b) Autores que consideran que el evangelio se compuso hacia el ano 60 y tienen al apostol Mateo como autor

He presentado antes la opinion mas comun y mejor fundada que, basandose en el estudio del texto mismo, defiende que hay que situar el origen del evangelio en torno al ano 80 y que el apostol Mateo no pudo ser su autor Sin embargo hay autores, pocos, pero con algunos argumentos que merecen atento analisis, que defienden que Mateo es efectivamente el autor y que la obra debe fecharse en torno al ano 60 [17] Se basan en los siguientes puntos

• Las caracteristicas del evangelio, tanto estilisticas como de contenido, cuadran muy bien con la personalidad de un discipulo de Jesus, de nombre Mateo y cuya profesion era recaudador de impuestos

• Nada en el evangelio de Mt indica una situacion posterior al ano 70

En mi exposicion queda claro que estos dos primeros puntos son sumamente debiles

• En todos los manuscritos mas antiguos del evangelio figura Mateo como el autor y no es imaginable que haya podido circular de forma anonima

Ciertamente en fecha reciente se ha vuelto a replantear el valor de estas «superinscriptio» que aparecen en los evangelios con el nombre de los autores Hay quienes cuestionan la opinion mas comun, segun la cual los evangelios circularon al principio anonimamente y alrededor del ano 125 se les anadio la «superinscriptio» mencionada Pero ¿no es mucha casualidad que los cuatro evangelistas, de forma independiente, hayan formulado exactamente igual dichas «superinscriptio» (*kata* + el nombre del autor en acusativo), como habria que admitir si se piensa que pertenecen a cada evangelio desde el principio? Ademas en el primer evangelio hay datos que explican el recurso al apostol Mateo para la pseudonimia (cf Mt 9,9 y 10,3)

• El testimonio de la tradicion es digno de confianza El problema se centra en el valor de lo que dice Papias, porque los posteriores dependen de el Es un asunto complejo y discutido, que aqui presento de forma muy sucinta

[16] Esta es la traduccion de la edicion de la *Historia Eclesiastica* de A Velasco en la BAC tomo I (Madrid 1973) 194

[17] R T France *Matthew Evangelist and Teacher* (Exeter 1989) 50 80 J A T Robinson *Redating the New Testament* (Londres 1976) R H Gundry *Matthew A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids 1983) 609 622

– En primer lugar es controvertida la fiabilidad de Papias (cf HE III, 39, 13) y el valor de los testimonios que el recibe

– El sentido de sus palabras, que han sido reproducidas mas arriba, es tambien muy discutido La traduccion presentada es la mas comun, pero no es nada seguro que sea la mas correcta En efecto, dicha traduccion indica que Papias habla de una obra escrita en hebreo y que debio ser traducida Pero esto no es claro Cabe otra traduccion de las palabras de Papias «Mt ha puesto en estilo literario hebreo las palabras (sobre el Senor), pero cada uno las explicaba como mejor podia» [18] Si esta traduccion es la correcta, Papias habla de una obra griega, aunque de sabor semitico, que hay que explicar (no traducir) (*hêrmêneusen* puede significar perfectamente explicar o interpretar)

– ¿Habla Papias de un evangelio completo o solo de una coleccion de palabras de Jesus, que pudo ser una fuente utilizada por el evangelista? De ambas formas puede interpretarse su cita transmitida por Eusebio ¿No habra circulado el primer evangelio bajo el nombre de Mateo, porque se guardaba el recuerdo de la utilizacion de una fuente o documento que llevaba este nombre?

3 *Mt y el judaismo de su tiempo*

Quiza la cuestion mas controvertida en los estudios sobre el primer evangelio es la relacion entre la comunidad de Mt y el judaismo Vamos a tipificar las distintas opiniones en cuatro grupos

a) La opinion «tradicional»

Defiende que Mt es un evangelio muy judio, escrito en arameo o hebreo por un judeocristiano palestino y antes de la separacion entre la Iglesia y la Sinagoga El origen de esta opinion se encuentra en el testimonio de Papias (cf HE III, 25, 36) Ultimamente esta postura ha sido mantenida por P Gaechter en dos obras [19] Sin embargo, el estudio interno del evangelio hace que en la actualidad la opinion de Papias no cuente con un credito excesivo Concretamente hoy hay una practica unanimidad en sostener que la lengua original del evangelio fue el griego

[18] J Kurzinger *Papias von Hierapolis und die Evangelien des NT* (Ratisbona 1983)

[19] *Das Matthaus Evangelium* (Innsbruck 1964) *Die literarische Kunst im Matthaus Evangelium* (Stuttgart 1965)

b) La comunidad de Mt polemiza «intra muros» con el judaísmo posterior al año 70

Existe un acuerdo muy amplio en que Mt ni es tan antiguo (así se piensa, sobre todo, en la medida que se admite la prioridad de Mc) ni de origen palestino. Su judaísmo se explica de otra manera.

Von Dobschutz consideraba que el autor de Mt era un rabí convertido y educado en la escuela de J. ben Zakkay, inmediatamente después de la caída de Jerusalén el año 70 [20]. Ejerció una gran influencia G. D. Kilpatrick [21]: en Mt se refleja una comunidad judeocristiana que se va consolidando como una realidad autónoma, porque tras la introducción de la *birkat ha-minim* (en Yamnia en torno al 85) se ve excluida de la sinagoga farisea; pero esta polémica entre el cristianismo y el judaísmo se desarrolla aún dentro del judaísmo.

W. D. Davies [22] también da mucha importancia a la *birkat ha-minim* para situar a Mt. Ve en el Sermón del Monte una respuesta a las disposiciones de Yamnia. Mt mantiene una fuerte polémica con el judaísmo fariseo posterior al año 70, pero «intra muros» del judaísmo.

Pero, como ya he señalado, conviene ser prudentes y no hacer demasiadas hipótesis a partir de la decisión de Yamnia de introducir la *birkat ha-minim,* porque hay mucha oscuridad sobre este dato.

En G. Bornkamm se ha dado un cierto cambio de opinión. En su ensayo de 1956 sostiene que la polémica con Israel tiene lugar «intra muros», pero en un trabajo de 1970 dice que la comunidad de Mt «está separada de la comunidad judía; está reunida ya no en torno a la Torá, sino en el nombre de Jesús, por la fe y la confesión en él, y con la seguridad de su presencia» [23].

La misma opinión mantiene R. Hummel [24], que se basa, como Bornkamm en 1956, en el texto de Mt 17,24-27, en el que la comunidad no quiere romper con la discipina de la sinagoga, aun teniendo una alta conciencia de su dignidad. M. D. Goulder afirma que la

[20] *Matthaus als Rabbi und Katechet* ZNW 27 (1928) 338-348 Traducido al ingles en G Stanton, *Interpretation,* 19-29

[21] *Op cit ,* 122

[22] *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1963)

[23] *The Authority to 'Bind'and 'Loose' in the Church in Matthew's Gospel,* en D G Miller (ed), *Jesus and Man's Hope* (Pittsburgh 1970-1971) 1,37-50, cita de la p 41 Reimpreso en G Stanton, *Interpretation,* 85-97

[24] *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthausevangelium* (Munich 1966)

comunidad de Mt «pertenece al judaísmo y espera ser perseguida por su heterodoxia» [25]. S. Brown dice que «la ausencia en el evangelio de toda referencia explícita a la excomunión, incluso cuando tal referencia se encuentra en los paralelos de Lc (6,22; cf. Mt 5,11) indica una fecha anterior a Yamnia. Es difícil admitir que Mt hubiese podido recomendar la enseñanza de los fariseos (23,2 s.) en su evangelio si su comunidad se hubiese separado definitivamente del judaísmo» [26].

c) *La comunidad de Mt es, en buena medida, judeocristiana, pero separada del judaísmo y en polémica con él*

Es la opinión más generalizada y la que ha sido defendida en las páginas precedentes. Es la unica que puede dar cuenta de textos mateanos tan importantes como 21,43 y 27,25.

Mt es un evangelio judeocristiano, con un componente importante de judaísmo helenista; en su comunidad hay también cristianos de origen pagano. Es una comunidad separada del judaísmo, que mantiene un fuerte debate con la sinagoga [27].

d) *El autor de Mt es un gentil y su comunidad no está ni siquiera en polémica directa con el judaísmo*

Según esta opinión, la comunidad de Mt no sólo se ha separado del judaísmo, sino que refleja una actitud predominantemente pagano-cristiana, para la cual la discusión con el judaísmo ha perdido interés. Esta opinión ha encontrado bastantes defensores últimamente.

S. Van Tilborg [28] considera que para Mt el judaísmo no es un competidor; los adjetivos que le dedica muestran la distancia histórica que mantiene Para R. Walker [29], Israel a los ojos de Mt es un fenomeno del pasado,

[25] *Op cit*, 152

[26] *The Matthean Community and the Gentile Mission* NT 22 (1980) 216

[27] Entre otros, K Stendahl, *The School of Matthew and His Use of the Old Testament* (Filadelfia [2]1968) XIII s , C F D Moule, *St Matthew's Gospel Some Neglected Features*, en *Studia Evangelica*, II (Texte und Untersuchungen 87) (Berlin 1964) 91-94, G Bornkamm, cf nota 23, E Schweizer, *Matthaus und seine Gemeinde* (Stuttgart 1974), G Kunzel, *Studien zu Gemeindeverstandnis des Matthausevangelium* (Stuttgart 1978) 215 ss

[28] *Op cit*

[29] *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (Gotinga 1967)

con un interes teologico, pero no historico Segun K W Clark, un rechazo de Israel tan claro y duro como el que se encuentra en Mt tiene que proceder de un pagano, porque ningun judeocristiano hubiese podido adoptar semejante punto de vista [30]

P Nepper-Christensen se pregunta en el titulo de su obra *El evangelio de Mt, ¿un evangelio judeocristiano?* y responde con un rotundo no De forma tentativa establece una distincion entre las tradiciones que el evangelista recibe y el punto de vista propio de este, tal distincion ha sido aceptada y desarrollada por otros autores, que niegan que la redaccion final del evangelista tenga caracteristicas judias [31] Asi, G Strecker distingue entre una fase primitiva judeocristiana en la vida de la comunidad mateana y la situacion existente en los dias en que el evangelio se escribe, en los que la dominante es la linea paganocristiana [32]

Tambien Trilling hace suya esta distincion, pero mas matizadamente «Mt como redactor final piensa fundamentalmente de una manera universal paganocristiana» [33], pero la comunidad de Mt sigue pensandose en relacion con el judaismo es una comunidad que se considera el «verdadero Israel» y, por tanto, se entiende en relacion polemica con el judaismo (cf 21,43)

D R A Hare no acepta la conclusion de Trilling Lo que sucede a Israel es «otro pueblo», no-Israel La discontinuidad radical entre Israel y su sucesor exige ver el rechazo de Israel en Mt como algo definitivo y completo Segun Hare, Mt escribe desde una comunidad que esta en plena tarea misional hacia los gentiles y para la que las persecuciones judias son cosa del pasado A diferencia de Clarck y Von Tilborg, concluye que la fuerte polemica antijudia, presente precisamente en secciones redacciona les, indica que el autor es judeocristiano «Mientras el gentil Lc habla de la sinagoga con el desapego natural de quien la considera una institucion extraña, Mt habla como quien la ve solo desde hace poco como institucion ajena» [34]

La tercera de las opiniones presentadas es la que ha sido defendida en esta presentacion del evangelio de Mateo La comunidad de Mt es heterogenea, incluye gentiles, pero el componente judeocristiano es dominante El conflicto con el judaismo, tan subrayado en esta obra, no es solo reflejo de una realidad del pasado, sino tambien de una polemica actual de la comunidad de Mt con el judaismo contemporaneo

[30] *The Gentile Bias in Matthew* JBL 66 (1947) 165 172

[31] *Das Matthausevangelium –ein judenchristliches Evangelium?* (Aarhus 1958)

[32] *Der Weg der Gerechtichkeit* (Gotinga 1962)

[33] *Das Whare Israel* (Leipzig 1961) 215 traduccion castellana *El verdadero Israel* (Madrid 1974)

[34] *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to St Matthew* (Cambridge 1967)

Hemos realizado una serie de observaciones sobre el «antijudaismo» de Mt, que se le reprocha con frecuencia en nuestros dias Hemos comprobado la discontinuidad bien marcada, pero tambien una cierta continuidad, de la Iglesia con Israel Contra lo que dicen otros autores, [35] la Iglesia de Mt esta abierta a los judios, que se incluyen entre «todas las naciones» (28,19) en pie de igualdad

Pero la polemica con Israel no es ni un fin en si misma ni un tema dominante, sino que siempre esta al servicio de la parenesis lo que le ha sucedido a Israel es una advertencia a su Iglesia para que de frutos (21,33-43), para que no se deje llevar por la autoseguridad (22,11-14), para que tenga muy presente que es la «comunidad de los llamados y no la de los elegidos» (22,14 El evangelio esta dirigido directamente a los cristianos de su comunidad

[35] D R A Hare – D J Harrington *Make disciples of all the Gentiles (Mt 28 19)* CBQ 37 (1975) 359 369 dicen que «panta ta ethne» de 28 19 significa «todos los gentiles» cf la respuesta de J P Meier *Nations or Gentiles in Matthew 28 19?* CBQ 39 (1977) 94 102

Parte cuarta
LA OBRA DE LUCAS (Lc-Hch)

por
Antonio Rodríguez Carmona

Esta introducción consta de tres capítulos. Los dos primeros forman una unidad, ya que están dedicados al análisis de la obra, primero a partir del continente literario (Cap. IX) y después desde el contenido teológico (Cap. X), finalmente en el último se estudian los diversos aspectos relacionados con el origen de Lc-Hch (Cap. XI).

Capítulo IX
DIMENSION LITERARIA

El capítulo estudia las características externas de Lc-Hch. Metodológicamente, el primer problema que ha de plantearse en el estudio de la obra de Lucas es el de la relación existente entre tercer evangelio y Hechos de los Apóstoles, dos obras atribuidas tradicionalmente al mismo autor, ya que si, de hecho, ambas pertenecen al mismo autor y están íntimamente relacionadas, hasta el punto de formar una sola obra con dos partes, por razones lógicas y pedagógicas ambas deben de estudiarse juntas en todos aquellos aspectos que sean susceptibles de un análisis conjunto (I). A continuación (II) se informa sobre la fiabilidad del texto que ha llegado hasta nosotros (crítica textual) y se examinan los diversos aspectos literarios: contenido, lengua-estilo, estructura literaria y género literario.

I. UNIDAD DE EVANGELIO DE LUCAS Y HECHOS DE LOS APOSTOLES

La unidad de ambas obras, afirmada ya en 1679 por J. Lightfoot, se demostró claramente por los estudios de la primera mitad de este siglo y hoy día es admitida por la generalidad de los exégetas, apoyados fundamentalmente en la unidad de lengua, estilo y teología. Ambas obras constituyen un bloque de aproximadamente 37.778 [1] palabras, el conjunto cuantitativamente más importante y más complejo de todo el NT (cf. las 32.303 palabras de que constan las cartas paulinas), y se suele designar con la sigla Lc-Hch. El conjunto representa la empresa literaria más ambiciosa

[1] Todos los datos estadisticos estan tomados de Morgenthaler

del cristianismo primitivo, que por vez primera intenta autocomprenderse en el marco de la Historia de la Salvación.

La unidad fue negada en 1933 por A C Clark con una serie de argumentos linguisticos posteriormente desarrollados por A.W Argyle en 1973 [2] Se trata de cerca de 70 casos en que Lc y Hch emplean vocabulario diferente para designar la misma realidad, de diferentes usos de particulas, como *te*, usada 150 veces en Hch y solo 8 en Lc, y de diferentes construcciones sintácticas, como el empleo de *egéneto*. Estos datos exigen una explicacion, pero no afectan a la unidad, sino al modo como han aparecido ambas obras y han llegado a formar una unidad. En este punto, las opiniones estan divididas Segun algunos autores, ambas obras fueron concebidas y editadas a la vez, como dos partes de un conjunto [3], otros, por su parte, opinan que el evangelio fue concebido como obra independiente y que después se escribio Hch como continuación de Lc, desarrollando la estructura y teología de éste en función de la problematica de los destinatarios. Esto explicaria tanto la unidad básica de concepcion como las diferencias de lengua y estilo entre ambas obras [4].

A pesar del acuerdo actual sobre la unidad, se da la incoherencia de que se siguen estudiando y comentando independientemente Lc y Hch, debido a las dificultades que ofrece para un estudio conjunto tanto la materia como la historia independiente que de hecho ha tenido cada libro. Las dificultades son reales, por lo que en esta introduccion se estudiarán conjuntamente solo los aspectos que ayuden a una mejor comprensión, como estilo, teologia, destinatarios y problematica y, por razones de claridad, se presentaran por separado los restantes puntos

II. EL TEXTO Y SU ESTRUCTURA

1. *El texto*

Ambas obras fueron escritas originariamente en griego y han llegado hasta nosotros en dos tipos de texto, uno, conocido como

[2] Cf A C Clark, *The Acts of the Apostles*, 393-408, A W Argyle, *The Greek of Luke and Acts* NTS 20 (1973-1974) 441-445 Por su parte, W L Knox (*The Acts of the Apostles*, 100-109) responde a los argumentos de Clark

[3] Cf H J Cadbury, L Cerfaux, J Dupont, H Sahlin, P H Menoud, E Trocme Estos tres ultimos creen que la obra estuvo primitivamente unida y despues fue dividida en dos volumenes

[4] Cf E Haenchen, G Lohfink, E Rasco, H Schurmann y otros

alejandrino, hesiquiano o neutro, que es el comunmente aceptado, y otro conocido como occidental.

a) Evangelio [5]

En el evangelio, el texto alejandrino está representado, entre otros testigos, por los papiros P^{4}, P^{45} y especialmente por P^{75}, todos ellos del s. III, y por los grandes mss del s. IV, Sinaítico (א) y Vaticano (B), y contiene un texto que posiblemente se remonta al s. II. El texto occidental, contenido en el Codex Bezae Cantabrigiensis (D), del s. V/VI, y en la Vetus Latina, del s. II/IV , ofrece un texto caracterizado por adiciones, omisiones y cambios que explican el texto, lo suavizan o lo armonizan con los otros sinópticos y a veces le dan un carácter antijudío. En general, la crítica textual considera este texto como secundario, aunque en casos concretos puede contener lecturas de más valor que el alejandrino. Existe un tercer tipo de texto, el llamado Koiné o Textus Receptus, que tiene poco valor. Las actuales ediciones críticas manuales se hacen fundamentalmente a base del texto alejandrino, suprimen como no auténticos 9,55b-56a; 23,17, y se duda de la autenticidad de 22,43-44; 23,34 y de las llamadas «no interpolaciones occidentales» [6], es decir, una serie de lugares que no aparecen en el texto occidental, como 22,19b-20; 24,3.6a. 12.36b.40. 51b.52a. El estado actual de la cuestión puede comprobarse en la tercera edición del *The Greek New Testament,* que duda seriamente de 22,43-44; 23,34, dando el texto entre corchetes, y admite la autenticidad de las «no interpolaciones occidentales», apoyado en la autoridad de P^{75}.

b) Hechos de los Apóstoles [7]

Con relación a Hechos de los Apóstoles, el texto alejandrino está representado principalmente por los papiros P^{45} (s. III), P^{74} (s.

[5] Cf American and British Committees of the International Greek NT Project, *The Gospel according to St Luke The New Testament in Greek* (Clarendon Press, 1984 y 1987) 2 vols Edita el textus receptus y añade sobre esta base todo el material de variantes H W Bartsch, *Codex Bezae versus Codex Sinaiticus im Lukasevangelium* (Zurich 1984) compara ambos textos para intentar probar que el occidental emplea como base una tradicion propia

[6] Esta denominacion extraña se debe a Wescott y Hort, que preferian el texto occidental y consideraban estos 8 textos lucanos como adiciones del texto alejandrino que no fueron añadidas o interpoladas por el occidental Hoy dia prevalece un juicio contrario, considerandose estos textos como autenticos, de acuerdo con el texto alejandrino, y suprimidos por el occidental

[7] B Aland, *Enstehung, Charakter und Herkunft des sog westlichen Textes unter*

VII) y por los mss Sinaítico (ℵ), Vaticano (B), Alejandrino (A), Ephraemi Rescriptus (C) y otros muchos. Se trata de un texto breve y en general suele ser considerado como el auténtico por la mayor parte de los críticos. El occidental, por su parte, está representado principalmente por los papiros P^{38} (s. IV), P^{48} (s. III) y especialmente por el ms Codex Bezae Cantabrigiensis (D) y la Vetus Latina (s. II/IV). Presenta un texto casi un 1/10 más amplio que el anterior, con cerca de 400 adiciones en las que atenúa las dificultades, corrige inexactitudes, ofrece detalles pintorescos, incluye textos litúrgicos. La lengua es a veces vulgar y tiene bastantes semitismos, las citas bíblicas están tomadas de un texto menos cercano a los LXX, teológicamente resalta las figuras de Pedro y Pablo y por el contrario presenta negativamente al pueblo judío. El texto, difundido tanto en oriente como en occidente, se remonta a mediados del s.II y parece tan antiguo como el anterior. Se discute la relación entre las dos formas del texto y en general prevalece la idea del carácter primario del alejandrino, admitiéndose la posibilidad de que el occidental contenga lecturas originales. Las ediciones críticas manuales reproducen el alejandrino y suelen suprimir como no auténticos 8,37; 15,34; 24,6b-8a; 28,29.

El problema del texto de Hechos fue una de las grandes preocupaciones de la investigacion biblica de final del siglo XIX y comienzos del XX, estudiandose especialmente el origen y relacion mutua de las dos formas de texto, la occidental y la alejandrina [8]. Las diversas hipotesis propuestas

sucht an der Apostelgeschichte ETL 62 (1986) 5-65, M E Boismard / A Lamouille, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres Reconstitution et rehabilitation* (Paris 1984) 2 vols , *Le texte Occidental des Actes des Apôtres A propos de Actes 27,1-13* ETL 63 (1987) 48-58, E Delebecque, *Les deux Actes des Apôtres* (Paris 1986), B M Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres / Nueva York 1971) 259-272, G Salmon, *Some Thoughts on the Textual Criticism of the New Testament* (Londres 1897), J C Haelewyck acepta sustancialmente la reconstruccion de Boismard / Lamouille cf *Le texte occidental des Actes des Apôtres A propos de la reconstitution de M E Boismard et A Lamouille* RTLv 19 (1988) 342 353

[8] Para la historia de la cuestion, vease J Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts*, vol I (Utrecht 1949), vol II (Leiden 1969), *In Search of the Original Text of the Acts*, en E Keck / J L Martyn (eds), *Studies in Luke-Acts*, 103-110, M Dibelius, *The Text of Acts*, en *Studies in the Acts of the Apostles* (Londres 1956) 84-92, J Dupont, *Etudes sur les Actes des Apôtres*, 25-27, E Haenchen, *The Acts of the Apostles*, 51-59, B M Metzger, *A Textual Commentary*, 260-272 Cf ademas A C Clark, *The Primitive Text of the Gospels and Acts* (Oxford 1914), J K Elliot, *The Text of Acts in the Light of Two Recent Studies* NTS 34 (1988) 250-258, E Ferguson, *Qumran and Codex D (Act 1,15-26)* RQum 8 (1972) 7580, F H Chace, *The Old Syriac Element in the Text of Codex Bezae* (Londres 1893), W H P Hatch, *The «Western» Text of the Gospels* (Evanston 1937), F G Kenyon, *The Western Text in the Gospels and Acts* «Proceedings of the British Academy» XXIV (1939) 287-315, G D

se pueden agrupar en dos posturas basicas, segun la intervencion que se atribuya a Lucas fue responsable de ambos textos o solo lo fue de uno

– *Lc es responsable de ambos textos* sobre esta base, unos creen que el texto primitivo fue el occidental, del que procede el alejandrino, y otros defienden la postura inversa 1) La mayor parte defiende la primera postura Se trata de una explicacion antigua, defendida y divulgada a finales del siglo pasado por F Blass, que afirmo que Lc escribio primero el texto occidental, también llamado romano, por haber sido conservado y divulgado por la Iglesia de Roma; despues hizo una copia para Teofilo, en la que mejora el texto y ha llegado hasta nosotros como texto alejandrino La explicacion fue seguida por Th Zahn, E Nestle y otros, pero hoy dia suele ser rechazada principalmente porque el texto presuntamente primitivo contiene una serie de adiciones, omisiones y cambios que son propias de un texto revisado A pesar de ello, ultimamente M E Boismard y A Lamouille defienden que el alejandrino es una revision del occidental y han intentado reconstruir este ultimo 2) La postura inversa la propuso, a comienzos de siglo, G Salmon, que afirmaba que Lc primero escribio el texto alejandrino y despues el occidental, en el que añadio las observaciones que le hizo Pablo, que leyo la obra despues de su bienio de prision en Roma Esta explicacion concreta no ha tenido seguidores, por lo improbable de la intervencion de Pablo, pero si la hipotesis en si misma, que es defendida actualmente por E Delebecque, para quien el texto occidental es una revision posterior hecha por el mismo Lc Pero esta sin demostrar que el texto occidental se remonte a Lc

– *Lc solo es responsable de un texto,* el otro proviene del primero 1) dentro de este grupo, el mayor numero de autores esta a favor del carácter primario del alejandrino y secundario del occidental, aunque lo explican de formas diferentes Segun Wescott-Hort, M Dibelius y otros, el texto occidental procede de interpolaciones hechas de diversas formas al alejandrino en los siglos I y II, pero se les objeta que el texto occidental no parece

Kilpatrick, *Western Text and Original Text in the Gospel and Acts* JTS 49 (1943) 24-36, R S Mackenzie, *The Latin Column in Codex Bezae* JSNT 6 (1980) 58-76, *The Western Text of Acts Some Lucanisms in Selected Sermons* JBL 104 (1985) 637-650, C Martini, *La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendences de l'Eglise ancienne*, en J Kremer (ed), *Les Actes des Apôtres Traditions, redaction, theologie*, 21-35, F Neirynck, *Note sur les Actes des Apôtres* ETL 62 (1986) 140, F Neirynck / F van Segbroeck, *Le texte des Actes des Apôtres et les caracteristiques stylistiques lucaniennes* ETL 61 (1985) 304-339, G E Rice, *The Anti-Judaic Bias of the Western Text in the Gospel of Luke* AndrUnS 18 (1980) 51-57 149 156, J H Ropes, *The Text of Acts*, en *The Beginnings of Christianity*, III, H Sahlin, *Emendationsvorschlage zum griechischen Text des Neuen Testaments*, II, NT 24 (1982) 180 189, G Schneider, *Zum westlichen Text' der Apostelgeschichte* BZt 31 (1987) 138-144, Wescott-Hort, *The New Testament in the Original Greek*, II (Londres 1881) 120-126, M Wilcox, *Luke and the Bezan Text of Acts*, en J Kremer (ed), *Les Actes des Apotres Traditions, redaction, theologie*, 447-455, G Zuntz, *On the Western Text of the Acts of Apostles*, en Zuntz *Opuscula selecta* (Manchester 1972) 189-215

el fruto de un crecimiento anárquico, pues la obra ofrece un conjunto coherente. Saliendo al paso de estas objeciones, J. H. Ropes afirma que el occidental es, no fruto de interpolaciones, sino una revisión sistemática del alejandrino, hecha con criterios literarios y doctrinales. R. P. C. Hanson sigue este punto de vista, pero prefiere hablar de interpolación sistemática del alejandrino hecho por una misma mano. F. H. Chase, a la luz de los semitismos del ms D, explica su origen como la contaminación de un ms griego por otro siríaco. A estas explicaciones se les objeta que simplifican el problema, sin tener en cuenta la complejidad de los semitismos y de las adiciones. Así, J. D. Yoder [9] ha puesto de relieve que los semitismos aparecen de forma desigual e inconstante a través de toda la obra y que en conjunto D contiene menos semitismos que el Vaticano o el Sinaítico. Por su parte, E. Haenchen llama la atención sobre la complejidad de las adiciones, de las que distingue tres tipos en el ms D, las que aparecen en todo el manuscrito (evangelios, Hch, cartas, Ap), que son pequeñas frases aclaratorias que no pueden considerarse como una revisión; las variantes peculiares del texto occidental de Hch, que son las que hay que tener en cuenta en este problema, y las variantes propias del copista del ms D. Para B. Aland, el texto occidental tuvo una evolución, que hay que tener en cuenta; su lugar de origen pudo ser Siria. 2) El punto de vista opuesto es defendido casi en solitario por A. C. Clark, que afirma que el texto primitivo es el occidental y que el alejandrino es una reducción posterior. Otros autores, ante la falta de una explicación satisfactoria, reconociendo en general el carácter primario del alejandrino, no lo consideran sin más como el primitivo, pues de hecho contiene errores, y aceptan la posibilidad de que el occidental conserve lecturas primitivas y de que en las adiciones, ciertamente secundarias, se conserven tradiciones orales antiguas de gran valor histórico, ya que es un texto que se remonta al s. II. Por ello defienden en la crítica textual un método ecléctico, según el cual en cada caso hay que ver cuál es la lectura original (cf. A. F. J. Klijn, J. Dupont, G. D. Kilpatrick), y la praxis seguida por el *The Greek New Testament*, que sigue el texto del alejandrino, pero acepta como primitivas las lecturas que ofrece el occidental en varios casos (cf. 12,10; 19,9; 20,15; 27,5; 28,16).

2. *Contenido*

Ambas obras tienen carácter narrativo, presentando la actuación de Jesús y de algunas comunidades de la primera generación cristiana como etapas de una misma historia, por lo que la segunda parte comienza resumiendo lo dicho en la primera para fundamentar la continuación del relato.

[9] Cf. *Concordance to the Distinctive Greek Text of Codex Bezae* (Leiden / Grand Rapids 1961).

a) Evangelio

El contenido del evangelio es similar a Mc y Mt, a los que se parece en general tanto en los hechos que narra como en el orden de presentarlos. Después de un prólogo literario, comienza, como Mt, con unos relatos sobre la infancia de Jesús. Después se centra en el ministerio público, que comienza con Juan Bautista y su bautismo y es seguido por el bautismo de Jesús, su genealogía y las tentaciones. El ministerio se desarrolla en tres grandes escenarios, Galilea, el camino hacia Jerusalén y Jerusalén, donde muere, resucita, crea y envía testigos a la misión y es subido al cielo. Comparado con Mc, hay coincidencia sustancial de contenido y secuencia de hechos entre Lc 3-24 y Mc 1-16, con dos interpolaciones, Lc 6,20-8,3, llamada interpolación menor, y Lc 9,51-18,4, conocida como interpolación mayor; pero en todo este conjunto también aparecen diferencias, como la colocación de la visita de Jesús a la sinagoga de Nazaret al comienzo del ministerio, las primeras vocaciones que no se sitúan al comienzo del ministerio, sino después de un período de actuación de Jesús, y especialmente los relatos de la pasión y apariciones. Comparado con Mt, coinciden en incluir una serie de tradiciones no contenidas en Mc y en anteponer un relato de la infancia, aunque de contenido diferente. Finalmente contiene una serie de tradiciones propias. La narración consta aproximadamente de 19.404 palabras, que forman 146 unidades narrativas, según los diferentes contenidos y divisiones de las ediciones críticas. Es así la obra más extensa de todo el NT y, consiguientemente, el más largo de los cuatro evangelios.

b) Hechos

Con relación a Hechos, la obra comienza con un breve prólogo, íntimamente unido a la repetición de los relatos de la última aparición y asunción de Jesús, ya narrados en el evangelio, y continúa con la presentación de la comunidad de Jerusalén y la elección de Matías. Sigue Pentecostés y el relato de la actividad misionera de la Iglesia de Jerusalén, protagonizada por Pedro, y la de los helenistas. A continuación, después de haber contado algunas premisas que explicarán la misión universal, como la conversión de Saulo, la conversión de los primeros gentiles y la fundación de la Iglesia de Antioquía, el relato se centra en la expansión misionera por el mundo gentil, protagonizada por Pablo, terminando la narración con la llegada de éste, prisionero, a Roma. La obra se compone de unos 86 relatos con aproximadamente 18.374 palabras.

3. *Lengua y estilo* [10]

Desde la época patrística (cf. san Jerónimo, *Ad Damasum*, CSEL 54, 108) se considera el griego de Lc, junto al de Heb, como el más cuidado y elegante de todo el NT. Emplea con corrección literaria la koiné, de forma superior al uso vulgar del pueblo y de muchos escritos bíblicos, pero sin llegar a ser un clasicista o aticista. Su dominio de la lengua aparece en los diversos tipos de griego que emplea en su doble obra, donde se encuentran por una parte el griego literario aticista del prologo del evangelio, y por otra varios tipos de griego parecidos a los LXX, el semitizante del evangelio de la infancia, el corriente del resto del evangelio, parecido al de Mc, pero mejorado, y el de Hechos, en el que escribe con más libertad. Esta diversidad de estilos ha sido causa de que se le acuse de versatilidad e inconsistencia, pero no se trata de un fenómeno de inconsistencia, sino de un intento de acomodar la lengua a la materia narrada, por lo que en toda su obra quiere emplear una lengua sagrada, parecida a la empleada por los LXX, para narrar la obra de Jesús y de la primera generación cristiana, en las que se continúan las maravillas de Dios. El que escribio el prólogo, pudo haber escrito toda su obra con un estilo semejante. Si no lo hizo, fue porque quiso imitar otro tipo de lengua y porque quiso respetar sus fuentes. Lc, pues, es un verdadero historiador helenista menor, a veces elegante, a veces vulgar, que no llega a alcanzar la altura de los grandes literatos de su epoca [11].

a) *Vocabulario*

En general emplea un vocabulario abundante, cuidado y bastante parecido al de los autores de la prosa posclásica y al de los LXX, donde está atestiguado en un 90%.

[10] Cf S Antoniadis, *L'Evangile de Luc Esquisse de Grammaire et de Style* (Paris 1930), R G Bratcher, *A Translator's Guide to the Gospel of Luke* (Nueva York / Stuttgart 1982), H J Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Londres 1927), E Delebecque, *Etudes grecques sur l'evangile de Luc* (Paris 1976), A Ehrhardt, *The construction and Purpose of the Acts of the Apostles* ST 12 (1958) 45-79, A George, *Tradition et redaction chez Luc La construction du troisieme evangile* ETL 43 (1967) 100-129, J Jeremias, *Die Sprache des Lukasevangeliums Redaktion und Tradition in Nicht-Markusstoft des dritten Evangeliums* (Gotinga 1980), F Neirynck / F van Segbroeck, *Le texte des Actes des Apôtres et les caracteristiques stylistiques lucaniennes* ETL 61 (1985) 304-339, G Nolli, *Evangelo secondo Luca* (Ciudad del Vaticano 1983), N Turner, *Style*, en J H Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, IV (Edimburgo 1976), J de Zwaan, *The Use of the Greek Language in Acts*, en *The Beginnings of Christianity*, II, 30-65

[11] Cf N A Dahl, *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis / Minnesota 1976) 88

• *El evangelio*

Emplea 2.055 palabras diferentes con un total de 19.404 usos, lo que da una media de 9,44 usos por palabra. De ellas, 971 son hapaxlegomena y 640 no son usadas por Mc ni por Mt [12]. Hawkins [13] considera 151 palabras o frases como típicas de su estilo.

• *Hechos*

Con relación a Hechos, emplea 2.036 palabras con un total de 18.374 usos, de las que 942 son hapaxlegomena; la proporción entre vocabulario y total de usos es de 9,01, casi igual que la del evangelio, una proporción buena en una obra literaria.

• *En común*

Las dos obras usan 1.014 palabras. Tiene preferencia por verbos compuestos, pero 113 veces emplea las formas simple y compuesta sin que lo exija el sentido, como medio para evitar la monotonía. Los prefijos le permiten variar el sentido de la palabra, sin necesidad de parafrasear.

La calidad general del vocabulario es aceptable, empleando una serie de palabras propias de un aticista, como *kharis,* gracia; *heidos,* aspecto, *kathezomai,* sentarse; *kalos kai agathos,* bello y bueno, *ana duo,* de dos en dos, *thymomakhein,* airarse; *homothymadon,* unánimes, *panoikei,* con toda la familia, *naus,* nave, *neanias,* joven, *neaniskoi,* jovenes, *pro* local, delante de, etc Una comparación con Mc hace ver como evita vulgarismos y palabras extranjeras, tanto semitas como latinas. Así emplea *daimonion* por *pneuma akathartos* (Lc 9,42; Mc 9,25), *epistates* por *rabbi* (Lc 9,33; Mc 9,5), *kyrie* por *rabbuni* (Lc 18,41; Mc 10,51), *pater* por *abba* (Lc 22,42; Mc 14,36), *zelotes* por *kananaios* (Lc 6,15; Mc 3,18), *alethos* / *ep'aletheias* por *amen,* evita *Gethsemani* y *Golgota.* Sustituye el latinismo *kentourion* por *ekatontarkhes* (Lc 23,47), *knesos* por *foros* (20,22) y *kodrantes* por *lepton* (12,59). Otras veces, para evitar usar nombres extranjeros a secas, los introduce con una breve frase· «una ciudad llamada Bethsaida» (Lc 9,10; cf 4,31, 23,51); otras traduce el nombre extranjero, como en Hch 3,2 «la puerta del templo llamada Preciosa», finalmente otras lo omite sin mas, como hace en Lc 18,35 con el nombre Bartimeo En cuanto a evitar vulgarismos, escribe *kline* / *klinidion* por *krabbatos* (Lc 5,4; Mc 2,11), *belone*

[12] De todos estos hapax, 265 son verbos, lo que muestra la tendencia a evitar reproducir el mismo verbo que encuentra en su fuente

[13] *Horae Synopticae,* 15-25 Con otros criterios añade otras 54 palabras o frases que se podrian considerar caracteristicas

por *raphis* (Lc 18,25, Mc 10,25), *pais* por *khorasion* (Lc 8,51.54; Mc 5,41s), y *koniortos* por *khous*, polvo (Lc 9,5, Mc 6,11). Otro detalle interesante es su sensibilidad por la pronunciación de los nombres extranjeros, usando convenientemente la forma original no helenizada, como *Saoul*, en el discurso ante Agripa, cuando alude a la voz del cielo que habla en lengua hebrea (Hch 26,14) Para Jerusalen emplea dos formas [14], la hebrea indeclinable *Ierusalem*, de caracter sagrado, y la griega *Hierosolyma*, de caracter profano, y que se hace cada mas frecuente en Hch, conforme el evangelio se va internando en el mundo griego Usa también una serie de palabras con sentido tecnico cristiano, como *camino, creyente, naciones* (=pagano), *evangelizar, Señor* (=Jesus), *palabra*, etc Finalmente hay que notar que el vocabulario lucano no tiene nada tecnico en el campo de la medicina, como afirmaron algunos autores [15] para confirmar su profesion medica Pero junto a esto aparece un fenomeno de inconstancia, pues emplea vulgarismos, como *apartismos*, acabamiento, *brekhein*, regar; *goggyzein*, murmurar, *fagos*, comilon, y otras veces latinismos, como *tithenai ta gonata*, arrodillarse (Lc 22,41, Hch 7,60), *labountes to hikanon*, recibiendo la fianza (Hch 17,9), *agoraioi agontai*, se celebran vistas judiciales (Hch 19,38)

b) *Gramática*

La gramática lucana es rica, empleando incluso una serie de recursos no usados por otros autores del NT, entre los que hay que destacar el uso del optativo (28 veces) [16], de *prin* seguido de subjuntivo u optativo, el empleo de *an* después de *hopos* final, de *esesthai* después de *mellein*, y del participio de futuro y *tou* con

[14] Cf J K Elliot, *Jerusalem in Acts and the Gospels* NTS 23 (1977) 462-469, G. Morales Gomez, *Jerusalem, Jerosolyma en el vocabulario y la geografia* RCatalT 7 (1982) 131-186, I de la Potterie, *Les deus noms de Jerusalem dans l'evangile de Lc* RechSR 69 (1981) 57-70, *Les deux noms de Jerusalem dans les Actes des Apôtres* Bibl 63 (1982) 153-187 Para D D Sylva, *Ierousalem and Hierosoluma in Luke-Acts* ZNW 74 (1983) 207-221, Lc no distingue adecuadamente entre ambos terminos

[15] La hipotesis fue propuesta por W K Hobart, *The Medical Language of Luke* (Dublin 1882 , reimpresion Grand Rapids 1954) y seguida por A Harnack, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906), cf hoy dia, E Delebecque en *Evangile de Luc Texte traduit et annote* (Paris 1976), pero actualmente es por lo general rechazada, ya que, en primer lugar, no se puede hablar de una terminologia medica tecnica en esta epoca, y por otra, los ejemplos aducidos son terminos de uso general, empleados por una serie de autores que no son medicos, cf S Antoniadis, *op cit* , 105, H J Cadbury, *The Style and Literary Method of St Luke*, 39-72 y *Subsidiary Points*, en Jackson / Lake, *The Beginnings of Christiniaty* II, 349-355 C Fabricius cree que estaba familiarizado con el lenguaje farmaceutico, aunque de ello no deduce que fuese medico cf *Zu «parachrema» bei Lukas* «Eranos» 83 (1985) 62-66

[16] Cf G P V du Plooy, *The Use of the Optative in Luke-Acts Grammatical Classification and Implications for Translation* «Scriptura» 19 (1986) 25-43

infinitivo para expresar la finalidad. Son también usos característicos la atracción del relativo, el empleo del acusativo neutro del artículo definido, *to* para introducir la interrogación indirecta, y el empleo libre del genitivo absoluto.

Una comparación con Mc pone de manifiesto cómo mejora su gramática, especialmente en los relatos: cambia la parataxis por la subordinación, empleando las conjunciones *gar, men/de, oun,* etc., o usando el participio en lugar de un verbo con *kai.* Sustituye el presente historico por el aoristo (de los 151 usos de Mc, sólo conserva uno, pero tiene 23 usos propios), omite complementos indirectos personales superfluos y algunos genitivos pronominales... Pero aquí también aparece la inconstancia de Lc: si por una parte mejora a Mc, como *ripsan auton to daimonion,* arrojándole el demonio (Lc 4,35) por *sparaxan auton to pneuma to akatharton* (Mc 1,26), por otra parte empeora algunos usos elegantes de Mc, como *edidou karpon,* daba fruto (Mc 4,8), sustituido por *epoíesen karpon,* hizo fruto, arameísmo (Lc 8,8), *kai hopou ean auton katalabe,* y donde quiera que se apodera de él (Mc 9,18), sustituido por el giro semítico *kai idou pneuma lambanei auton,* y he aquí que un espíritu lo toma (Lc 9,39). Igualmente otras veces acumula los *kai.*

c) *Estilo* [17]

Con estos elementos Lc construye un estilo, que es el mejor del NT, y que se manifiesta mejor en Hch que en el evangelio, ya que en aquél escribe con más libertad y en éste sigue a Mc, aunque lo mejora discretamente.

En general hay que decir que Lc-Hch no es la obra de un estilista, sino la de un pastor. Para Lc, la lengua está al servicio de la fe y sólo teniendo en cuenta ésta pueden explicarse adecuadamente tódos los recursos de su estilo. Conoce los recursos estilísticos semitas y helenistas y domina las técnicas que ayudan a una presentación viva de los materiales como las que facilitan una

[17] H J Cadbury, *The Summaries in Acts,* en *The Beginnings of Christianity,* V, 392 402, D Hamm, *Sight to the Blind Vision as Metaphor in Luke* Bib 67 (1986) 457-477, R Meynet, *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhetorique» de l'evangile de Luc (1-9,22-24)* (Paris 1979) 2 vols , P S Minear, *Jesus' Audiences, According to Luke* NT 16 (1974) 81-109, G F Nuttall, *The Moment of Recognition Luke as Story-Teller* (Londres 1978), L O'Reilly, *Chiastic Structures in Acts 1-7* «Proceedings of the Irish Biblical Association» 7 (1983) 86-103, E Richard, *Luke-Writer, Theologian, Historian Research and Orientation of the 1970's* BibTB 13 (1983) 3-15, K R Wolfe, *The Chiastic Structure of Luke-Acts and Some Implications for Worship* SWJT 22 (1980) 60 71

adecuada composición de ellos. En cuanto a lo primero, emplea escenas-tipo (cf. Lc 4,16-30; 5,1-11; 9,51-55; Hch 2), personificaciones (cf. Palabra), prólogos (Lc 1,1-4; Hch 1,1-2), cartas (Hch 15,23-29; 23,26-30), oraciones (Lc 1,46-55; 1,68-79; 2,14; 2,29-32; 10,21; 11,2-4; 22,42; 23,46; Hch 1,24-25; 4,24-30; 7,60). Son frecuentes las metáforas, el estilo directo, los discursos [18], los sumarios y los coros. Ofrece rasgos psicológicos que evocan de forma maestra la presencia de lo divino: presenta la transfiguración de Jesús como una transformación de su rostro, mientras oraba (Lc 9,28); igualmente el rostro de Esteban aparece como el de un ángel al ver la gloria de Jesús (Hch 6,15.56); la vocación de Simón tiene lugar en un contexto en que, al experimentar el poder de Jesús, experimenta a la vez su pobreza (Lc 5,1-11); en el Huerto de los Olivos Jesús vive en oración un combate interno para aceptar la voluntad del Padre, que le hace sudar como gotas de sangre (Lc 22,44); emplea la dialéctica ignorancia-reconocimiento, que confiere gran viveza al relato.

En cuanto a la composición de los materiales, los une estrechamente, formando con todos ellos un todo coherente, pero evitando formar bloques ininterrumpidos demasiado grandes, cuya lectura cansaría al lector. En general, el relato forma una historia, por lo que los hechos aparecen entrelazados entre sí, formando parte de un todo guiado por un principio sobrenatural, el plan salvador de Dios, y dentro de este principio, también por causas humanas. Para ello une los hechos con las categorías promesa (o las equivalentes anuncio, predicción, proyecto) y cumplimiento (cf. citas del AT, especialmente las que encabezan cada sección, como 3,4-6; 4,18-

[18] Cf C Burini, *Gli studi dal 1950 ad oggi sul numero e sulla classificazione dei discorsi degli Atti degli Apostoli Un contributo d'individuazione* «Laurentinum» 15 (1974) 349-365, 16 (1975) 191-207, H J Cadbury, *The Speeches in Acts*, en *The Beginnings of Christianity*, V, 402-427, M B Dudley, *The Speeches in Acts* EvQ 50 (1978) 147-155, G H R Horsley, *Speeches and dialogue in Acts* NTS 32 (1986) 609-614, E Schweizer, *Concerning the Speeches in Acts*, en Keck / Martyn (eds), *Studies in LukeActs*, 208-216 Otros autores han estudiado el influjo de formas rabinicas en los discursos cf J W Bowker, *Speeches in Acts A Study in Poem and Yelammedenu Form* NTS 14 (1967s) 96-111, E E Ellis, *Midrashic Features in the Speeches of Acts*, en A Descamps / A de Halleux (eds), *Melanges Bibliques en hommage au R P B Rigaux* (Gembloux 1970) 303-312 (publicado tambien en aleman en ZNW 62 (1971) 94-104), D Goldsmith, *Acts 13,33-37 A Pesher on 2 Sam 7*: JBL 87 (1968) 321-323 Sobre el uso del midras por parte de Lc, cf J Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel A Study in Early Christian Historiography* (Atlanta 1977), cf critica de B McNeil en HeythJ 19 (1978) 399-404, A del Agua, *El cumplimiento del Reino de Dios en la misión de Jesus Programa del Evangelio de Lucas (Lc 4,14-44)* EstBibl 38 (1980) 269-293

19; Hch 2,17-21); al final de las tentaciones, la salida de Satanás en Lc 3,13 anuncia su vuelta en 22,3ss; los anuncios de la pasión preparan su realización; los proyectos de viaje anuncian y dan unidad al relato de los mismos (cf. Lc 9,51; Hch 1,8; 19,21); los envíos introducen los relatos de misión (cf. viajes de Pablo, etc.); usa además con frecuencia la combinación sumario – episodio concreto – sumario, que le permite crear un estilo episódico ágil y dramático al servicio de un conjunto coherente; presenta en paralelismo [19] hechos, personas y secuencias de hechos (cf. presentación de Jesús y los discípulos, de Pedro y Pablo); emplea igualmente el quiasmo. En general suele respetar el contenido y orden interno de los materiales que le ofrece su fuente, pero reelabora ampliamente las introducciones, a las que dedica el 15% de su texto, y las conclusiones de las perícopas, con lo que las une estrechamente al contexto y da relieve a los oyentes y testigos. Evita los duplicados mayores, como la segunda sección del pan de Mc, y las repeticiones menores tan frecuentes en Mc, con lo que el relato avanza con más claridad, pero por otra parte tiene tendencia a pequeños duplicados, como el doble vocativo (Señor, Señor; Marta, Marta...) y el uso del acusativo interno.

4. *Estructura*

Formando Lc y Hch una unidad, la estructura de ambas partes ha de explicarse como integrantes de un mismo conjunto.

[19] Sobre paralelismo, cf. R. Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtschreibung*, que estudia los paralelismos y simetrías. H. Flender, *Heil und Geschichte*, estudia las formaciones binarias dialécticas, que emplea Lc-Hch para coordinar, subordinar o sintetizar diversos aspectos de Cristo y de la Iglesia. Ch. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Montana / Mis 1974) cree que hay paralelismos en Hch 1-12 / 13-28, 1,12-4,23 / 4,24-5,42, Lc 1-2 / 3-4, 9,1-48 / 22,7-23,16, correspondencias entre Lc 4,16-7,17 y 7,18-8,56, Lc 24 y Hch 1, y quiasmos en Lc 10,21-18,30 y Hch 15,1-21,26. A. J. Mattill Jr, *The Jesus-Paul Parallels and the Purpose of Luke-Acts. H. H. Evans reconsidered*: NT 17 (1975) 1565, pone al día el antiguo estudio de H. H. Evans (1884-1886) sobre los paralelismos entre Jesús y Pablo en función de la finalidad de la obra. Por su parte, N. R. Peterson, *Literary Criticism for New Testament Critics* (Filadelfia 1978) estudia las secuencias paralelas entre Lc y Hch para explicar la composición del conjunto, R. F. O'Toole, *Parallels between Jesus and his Disciples in Luke-Acts. A Further Study*: BZ 27 (1983) 195-212 estudia los paralelismos entre Jesús y los discípulos, C. L. Blomberg, *When is a Parallel Really a Parallel? A Test Case: the Lucan Parables*: WestThJour 46 (1984) 78-103, discute el concepto de paralelismo. G. Muhlack ofrece un estudio de conjunto: cf. *Die Parallelen von Lukas-Evangelium und Apostelgeschichte* (Peter Lang 1979).

a) Criterios

Para determinar esta estructura, hay que aplicar especialmente criterios objetivos, que ayuden a descubir la intencion del autor sin caer en subjetivismos Son varios los existentes estilo, resumenes redaccionales, geografia, protagonistas, materia tratada, temas teologicos y sumarios [20] Todos ellos deben ayudar a descubrir si existe una lectura continuada, progresiva y con sentido de todo el texto

- *Estilo*

Los tres estilos basicos de la obra permiten dividir el conjunto en tres bloques prologo literario (1,1-4), infancia (1 5-2,52) y el resto de la obra

- *Resumenes*

Los resumenes redaccionales ayudan a descubrir las diversas etapas de la narracion, segun la intencion del autor En el prologo literario describe la obra como una narracion *ordenada (kathexes,* con orden), en que los relatos estan unidos con un orden, no necesariamente cronologico Segun Lc 23,5, el ministerio de Jesus se divide en Galilea, Judea y Jerusalen, Hch 1,1-2 lo resume en hacer y enseñar, enmarcado entre un «comienzo» y su subida al cielo, 1,21s lo enmarca entre el bautismo de Juan y la subida al cielo, 10,37-41 distingue entre bautismo de Juan y entre la uncion de Jesus con el poder del Espiritu, con el que paso haciendo el bien, primero en Galilea, que fue el «comienzo», y despues en Judea y en Jerusalen, donde murio y resucito Finalmente, la redaccion lucana del logion 16,16a distingue entre tiempo de Juan, perteneciente al tiempo de preparacion, y tiempo de Jesus, en el que comienza la proclamacion del Reino de Dios Distingue, pues, Lc en su presentacion de Jesus diversas fases Juan Bautista como marco temporal despues del cual tuvo lugar la uncion profetica, comienzo en Galilea, seguido de Judea y Jerusalen Con relacion a la Iglesia primitiva, en Lc 24,47 se habla de una etapa de

[20] Cf sobre este problema J Dupont *La question du plan des Actes des Apotres a la lumière d un texte de Lucien de Samosate* NT 21 (1979) 220 231 V Fusco *Progetto storiografico e progetto teologico nell opera lucana* en Associazione Biblica Italiana (ed) *La storiografia nella Bibbia* (Bolonia 1986) 123 152 A George *La construction du troisieme evangile* en *Etudes sur l oeuvre de Luc* (Paris 1978) 15 41 S J Kistemaker *The Structure of Luke s Gospel* JEvTS 25 (1982) 33 39 K Lake *The Preface to Acts and the Composition of Acts* en *The Beginnings of Christianity* V 1 7 F X Reitzel *St Luke s Use of the Temple Image* RRel 38 (1979) 520 539 P Rolland *L organisation du Livre des Actes et de l emsemble de l oeuvre de Luc* Bib 65 (1984) 81-86 W Wilkens *Die theologische Struktur der Komposition des Lukasevangeliums* TZ 34 (1978) 1 13 Algunos autores solo aplican un criterio ofreciendo divisiones arbitrarias como Reitzel que solo tiene en cuenta el tema del templo

testimonio, bajo la accion del Espiritu, que tiene su «comienzo» en Jerusalen y que debe de llegar a todas las naciones, y en Hch 1,8 se explicita el campo del testimonio, concretandolo en Jerusalen, Judea, Samaria y hasta el confin de la tierra 14,27 presenta el sentido de este itinerario afirmando que la salvacion tambien ha sido dada a los gentiles, sugiriendo asi dos grandes partes judios y gentiles Mas adelante se afirma de Pablo que ha de dar testimonio entre dificultades ante naciones, reyes e hijos de Israel (9,15), y se presenta el plan de viaje que tiene, cuando termina la evangelizacion de Efeso (19,21s) Macedonia, Acaya, Jerusalen, Roma

- *Geografia*

El analisis de la geografia permite constatar que Lc narra agrupando una serie de hechos en una misma situacion geografica En el evangelio se puede distinguir region del Jordan, donde se situa el ministerio de Juan, Galilea donde comienza el ministerio de Jesus, camino hacia Jerusalen, en que continua dicho ministerio, y Jerusalen, donde se consuma En cuanto a Hechos, la accion primero se situa en Jerusalen, despues en Samaria, sigue en la zona de la costa y continua en varios viajes fuera de Palestina hasta llegar a Roma Entre las diversas estancias dentro de este viaje, se da mucha importancia a las que tienen lugar en Efeso (19,1-20 6 17-38, cf ademas anuncios de visita en 16,6 y 18,19-21) y en Palestina (21,15 26,32) y al viaje final a Roma (27,1-28,16)

- *Protagonistas de la narracion*

En el evangelio, despues del breve relato sobre Juan, aparece Jesus con los Doce como actor principal, en Hechos, primero protagoniza la accion Pedro con los Once y despues Pablo

- *La materia tratada*

Muestra la existencia de varios temas estructurantes, que determinan parcial o totalmente la obra [21] Estan presentes en Lc-Hch los temas del camino, del protagonismo del Padre, del Espiritu Santo de Jesus Reino de Dios, del apostolado y del profetismo in genere de la palabra, de la importancia del presente, de la salvacion universal destinada a judios y gentiles, de la incredulidad judia, de la persecucion y dificultades Lo estan solo parcialmente los temas del ministerio de Jesus de los Doce, de Pedro, de Pablo y de otras personas, el de la defensa de Pablo, el de los falsos pastores y la necesidad de vigilar, el del retardo de la parusia y el sentido del tiempo de la Iglesia, el testimonio desde Jerusalen al confin de la tierra, infancia de Jesus, los pobres, la oracion, Jerusalen y otros

[21] Algunos llaman a este estudio *Pragmatic Criticism* o *Rhetorical Criticism* o *Reader Response Criticism* (cf V Fusco *Progetto storiografico e progetto teologico nell opera kucana* 133ss)

• *Sumarios*

Finalmente y de forma especial el estudio de los sumarios permite confirmar y concretar los siguientes bloques narrativos:

– 1,5-2,52 es un bloque con unidad de materia (tradiciones sobre la infancia) muy bien trabada cronológica y geográficamente, empezando y terminando en Jerusalén y concluyéndose todo el relato con un sumario (Lc 2,51s).

– 3,1-4,13 forma otro bloque, que responde a los acontecimientos que tuvieron lugar antes del comienzo en Galilea (cf. Hch 10,37b-30a: Juan y bautismo de Jesús); el conjunto consta de dos desarrollos con secuencia de hechos muy bien entrelazados, uno sobre Juan Bautista y su predicación y otro sobre el bautismo de Jesús, su genealogía y tentación (díptico, en lugar del tríptico de Mc), terminando cada uno con un sumario final (3,18; 4,13).

– De acuerdo con lo dicho en los resúmenes redaccionales, sigue a continuación un gran bloque con unidad geográfica (4,14-9,50) que ofrece la actividad de Jesús centrada en Galilea; comienza con un sumario (4,14) que anuncia la actividad de Jesús en Galilea, y termina con otro sumario que inicia el bloque siguiente (9,51) y que anuncia el camino de Jesús hacia Jerusalén. Todo este bloque situado en Galilea se puede subdividir en unidades menores. En concreto, la materia tratada y algunos sumarios permiten descubrir siete subdivisiones: 1) La primera (4,14-5,16) comienza con un sumario (4,14) que anuncia la actividad en las sinagogas de Galilea, continúa con un desarrollo bien trabado en el que se presenta a Jesús en las sinagogas de Nazaret, Cafarnaún y en otras (cf. 4,44) y termina con otro sumario que resume su actividad y sus resultados (5,15s). 2) Un nuevo sumario (5,17) da comienzo a otra subdivisión, presentando a Jesús maestro, rodeado de fariseos y doctores de la Ley venidos de Galilea, Judea y Jerusalén; es una sección polémica (5,17-6,11) compuesta por cuatro relatos y que termina con la decisión de escribas y fariseos de acabar con Jesús. 3) Una nueva introducción (6,12-19), que presenta la elección de los Doce y la gran masa que sigue a Jesús, da paso a otra unidad de tipo didáctico, el Sermón de la Llanura (6,20-49). 4) 7,1 es un sumario que considera lo anterior como una unidad («cuando hubo acabado estos discursos») e introduce la quinta subdivisión, compuesta de cuatro relatos de milagros (7,1-50), bien entrelazados entre sí. 5) Otro sumario (8,1-3) cambia el escenario, abriendo una nueva sección de tipo didáctico (8,1-21), con unidad de lugar y tiempo, en la que Jesús expone algunas parábolas. 6) Una breve introducción cronológico-topográfica (8,22) comienza otra subdivisión (8,22-48), en la que cambia la materia y se narran cuatro milagros, bien trabados entre sí en una secuencia geográfico-cronológica. 7) Acabado el ciclo de milagros, comienza otra serie de relatos, la última subdivisión (9,1-50), cuyo final está determinado por 9,51, donde claramente comienza otro bloque, y que consta de tres secuencias de hechos (9,1-17: misión y multiplicación de panes; 9,18-43a: confesión de Pedro-

transfiguración; 9,43b-50: 2° anuncio de muerte y resurrección y hechos que siguen).

– El segundo bloque mayor está introducido por un sumario (9,51) que presenta a Jesús en camino hacia Jerusalén, y termina con una última alusión al camino (19,28), ambos muy marcados por el estilo lucano. Se trata de una agrupación con unidad fundamentalmente geográfica (el camino), en la que Lc ha integrado relatos de diversas procedencias y de tipo predominantemente parenético. Los materiales contenidos son variados, pero pueden subdividirse en siete secciones desiguales por medio de las varias alusiones con las que el autor nos recuerda que Jesús va caminando hacia Jerusalén (cf. 9,53.57; 10,38; 13,22; 14,25; 17,11; 18,31; 19,28): 1) 9,51-56, que sirve de introducción; cinco con contenido variado: 2) 9,57-10,37, 3) 10,38-13,21, 4) 13,22-14,24; 5) 14,25-17,10, 6) 17,11-18,30, y 7) 18,31-19,28, que sirve de conclusión.

– El último bloque mayor (19,29-24,53) tiene unidad geográfica (Jerusalén) y de contenido (pasión, muerte y resurrección) y responde a la actividad final realizada por Jesús en Jerusalén, según los sumarios. Se subdivide en cuatro secciones: 1ª) la primera (19,29-21,38) está muy bien estructurada, narrando la entrada de Jesús en la ciudad y su templo y la enseñanza en este lugar santo, introducida y terminada por sendos sumarios (cf. 19,47s y 21,37s.). 2ª) La segunda (22,1-38) gira alrededor del Día de los Azimos, en que Jesús instituye la Eucaristía. 3ª) La tercera y más amplia (22,39-23,56) es una secuencia bien trabada cronológica y topográficamente, en la que se narra la pasión y muerte de Jesús. 4ª) La última (24) es una unidad de contenido situada en un mismo día, el día primero de la semana, sobre las apariciones y asunción de Jesús, unida cronológicamente al conjunto anterior.

– Con relación a *Hechos de los Apóstoles*, que según 1,8 quiere exponer los grandes pasos del camino testimonial de la Iglesia primitiva, los criterios de geografía, materia y sumarios permiten distinguir dos grandes bloques en la descripción de este camino, uno en el que predomina la actividad en Palestina bajo la dirección de Pedro, los Doce y la Iglesia de Jerusalén (1-12), y otro en el que predomina la actividad fuera de Palestina y en el que Pablo es el protagonista (13-28).

– El *primero* a su vez se subdivide en tres secciones, una de carácter preparatorio, otra que narra el origen y desarrollo del testimonio en Jerusalén y una última que lo hace fuera de Jerusalén. 1) La primera (1,1-26) comienza con un prólogo, que resume el primer libro y repite y completa el final del mismo (última aparición y asunción de Jesús), anunciando la próxima venida del Espíritu y mandando esperar en Jerusalén. «En aquellos días», anteriores a Pentecostés, se sitúa también el relato de la elección de Matías. Se trata, pues, de una sección con función de nexo entre la obra de Jesús y el comienzo del testimonio de la Iglesia en Pentecostés. 2) Viene a continuación una serie de tres secuencias de relatos localizados en Jerusalén y protagonizados por Pedro o los Doce (Pentecostés, testimonio de esta Iglesia y actividad de los helenistas de esta comuni-

dad), todos ellos muy bien unidos entre sí con sumarios, por lo que forman la segunda sección (2,1-8,3). La primera secuencia (2,1-47) gira en torno al día de Pentecostés, la segunda (3-5) en torno al motivo del Nombre, por lo que se conoce como «sección del Nombre», y la tercera (6,1-8,3) en torno a los helenistas y la actividad de Esteban. 3) Los capítulos restantes del primer bloque (8,4-12,25) tienen en común el narrar el testimonio fuera de Jerusalén, pero en íntima relación con ella y con Pedro o los Doce, por lo que forman la tercera sección. Dentro de ella se distinguen cinco secuencias narrativas diferentes. La primera (8,4-40), encabezada y terminada con sendos sumarios, narra la actividad del helenista Felipe en Samaría y con el eunuco etíope. Está íntimamente relacionada con la actividad de los helenistas en Jerusalén de la sección anterior, pero a la luz de 1,8 que confiere un carácter dinámico a la estructura, hay que situarlo en la sección siguiente, ya que implica un avanzar en el camino de la evangelización. La segunda está dedicada a la conversión de Saulo y a su primera actividad misionera (9,1-30). La tercera está introducida por un sumario que sitúa la acción varios años más adelante (9,31) y consta de tres actuaciones de Pedro por las Iglesias del Sarón y la costa (9,32-11,18), de las que la tercera, la visita y bautismo del pagano Cornelio y la justificación de esta actuación ante la Iglesia de Jerusalén, es la más importante. La cuarta (11,19-30) es una secuencia de hechos sobre el origen y actividad de la Iglesia de Antioquía, la primera comunidad mixta. De por sí, el relato lleva al lector fuera de Palestina, pero como una prolongación de la actividad de esta Iglesia y como una preparación del futuro trabajo misionero fuera de ella. De hecho, la quinta y última sección (12,1-25), que comienza y termina con sumarios y tiene carácter de conclusión, vuelve a hablar de la Iglesia de Jerusalén, donde son perseguidos Santiago y Pedro. A partir de este momento, Pedro / los Doce pierden el protagonismo en favor de Pablo.

– *El segundo bloque* (13-18), dedicado a presentar el camino hasta «el confín de la tierra», se subdivide a su vez en tres secciones: 1) La primera (13,1-15,35) refiere el primer envío misionero de Pablo y Bernabé que hace la Iglesia de Antioquía, narrando el viaje y los problemas teológicos que planteó, resueltos en la asamblea de Jerusalén, comenzando y terminando con sumarios sobre la actividad de la Iglesia antioquena. El conjunto está muy bien trabado, distinguiéndose dos partes, la que narra el viaje (13-14) y la dedicada a la asamblea (15,1-35).

El relato que sigue, hasta el final de la obra, está muy bien trabado entre sí, por medio de una secuencia geográfica sin solución de continuidad, en la que los hechos se van entrelazando desde la actividad de Pablo, libre, hasta su llegada a Roma, encadenado, por lo que es difícil la división. A la luz del contenido se pueden distinguir varios viajes, el segundo, el tercero y el viaje a Roma, los dos primeros en libertad y el último prisionero, pero la distinción clásica entre segundo y tercer viaje no encuentra claro apoyo literario en el texto, pues en 18,22.23a no aparece claramente si el autor quiere narrar un nuevo viaje o se trata de la

continuación del anterior. Por otra parte, el tema de la prisión de Pablo, que materialmente comienza en Jerusalén, se anuncia antes (21,4; 21,11-14), por lo que Pablo va a Jerusalén ya «encadenado por el Espíritu» (20,22). Posiblemente la clave literaria, que permite dividir la narración con objetividad, se encuentra en Efeso, que aparece en el centro del relato: en el segundo viaje se presenta a Pablo intentando visitar la ciudad, pero se lo prohíbe el Espíritu (16,6); más adelante, de vuelta a Antioquía, les visita y les promete volver de nuevo (18,19-21); finalmente se narra detenidamente este regreso y evangelización de la ciudad (19,1-20,1), a cuyo final Pablo programa el final de la actividad que se va a narrar en el libro (19,21-22): Macedonia, Acaya, Jerusalén, Roma; pero realizará este proyecto encadenado. Efeso, pues, es un punto de división de todo este conjunto: la segunda sección narra la actividad de Pablo, libre, en todo oriente, la gran misión que culmina en Efeso (15,3619,22); la tercera (19,23-28,31) presenta a Pablo encadenado, primero «en Espíritu», después materialmente en el viaje a Jerusalén y Roma. En ambas secciones se pueden descubrir otras unidades menores a la luz del contenido, de las introducciones y de los sumarios. 2) Así en la segunda sección se distinguen dos secuencias geográficas, una que parte de Antioquía y termina en la misma ciudad (15,36-18,22), la primera etapa de la gran misión al mundo gentil, conocida como «segundo viaje», y otra que parte de esta ciudad y termina con el sumario y plan que pone fin al relato de la evangelización de Efeso («el tercer viaje»: 18,23-19,22). 3) En cuanto a la tercera se distinguen cuatro secuencias, la que narra el viaje a Jerusalén por Macedonia y Acaya (19,23-21,26), acompañado por representantes de varias Iglesias (cf. 20,4s), una segunda que narra la prisión en Jerusalén y el testimonio ante los judíos (21,27-23,11), la tercera que narra el testimonio en Cesarea ante gobernadores y reyes (23,12-26,32), y una cuarta donde se narra el viaje a Roma y el testimonio en dicha ciudad (27,1-28,28), terminando con un sumario final (28,30-31).

b) Estructura

A la luz de los datos anteriores, la disposición general de la obra es la siguiente:

- Prólogo literario (1,1-4)
- Relatos sobre la infancia de Jesús (1,5-2,52)
- Díptico introductorio (3,1-4,13)
  - actividad de Juan (3,1-20) y después
  - unción de Jesús, profeta solidario y probado (3,21 – 4,13).
- 1°. Actividad de Jesús en Galilea (4,14-9,50) =
  1) presentación (4,14-5,16)
  2) material polémico (5,17-6,11)
  3) Sermón de la Llanura (6,12-49)

4) signos (7,1-50)
5) parábolas (8,1-21)
6) nuevos signos (8,22-56)
7) actividad final en Galilea (9,1-50)

- 2º. Camino de Jesús a Jerusalén (9,51-19,28) =
  1) introducción (9,51-56)
  2) primera etapa (9,57-10,37)
  3) segunda etapa (10,38-13,21)
  4) tercera etapa (13,22-14,24)
  5) cuarta etapa (14,25-17,10)
  6) quinta etapa (17,11-18,30)
  7) sexta etapa (18,31-19,28)
- 3º. Actividad de Jesús en Jerusalén (19,29-24,53)
  1) llegada y actividad en el templo (19,29-21,38)
  2) el Día de los Azimos: la Eucaristía (22,1-38)
  3) pasión y muerte de Jesús (22,39-23,56)
  4) apariciones y asunción de Jesús (24)
- 4º. Camino de la Iglesia de Jerusalén con los Doce (Hch 1 – 12)
  1) Nuevo prólogo y nexo entre el camino de Jesús y el de la Iglesia (Hch 1)
  2) Testimonio de la Iglesia de Jerusalén (2,1-8,3)
     – Pentecostés (2)
     – testimonio de Jerusalén: sección del Nombre (3-5)
     – los helenistas: Esteban (6,1-8,3)
  3) Testimonio fuera de Jerusalén (8,4-12,25)
     – testimonio del helenista Felipe (8,4-40)
     – conversión y primera actividad de Saulo (9,1-30)
     – actividad de Pedro por el Sarón (9,32-11,18)
     – la Iglesia de Antioquía (11,19-30)
     – persecución de la Iglesia de Jerusalén (12,1-25)
- 5º. Camino de Pablo hasta el confín del mundo (13-28)
  1) Primer viaje y problemas (13,1-15,35)
     – el viaje (13-14)
     – la asamblea (15,1-35)
  2) La gran misión (15,36-19,22)
     – primera etapa (15,36-18,22)
     – evangelización de Efeso (18,23-19,22)
  3) Viaje de Pablo encadenado a Jerusalén y Roma (19,23 – 28,31)

– viaje a Jerusalén por Macedonia y Acaya (19,23-21,26)
– prisión y testimonio en Jerusalén judíos (21,27 – 23,11)
– prisión y testimonio en Cesarea (23,12-26,32).
– viaje a Roma y testimonio en dicha ciudad (27-28).

c) *Sentido del conjunto*

Todo este conjunto tiene un sentido coherente:

– *El prólogo literario* (1,1-4) justifica la obra, que ha sido escrita para afirmar la fe de los creyentes.

– *Los relatos de la infancia* (1,5-2,52) tienen carácter de prólogo teológico, proyectando sobre la infancia algunos temas importantes de la obra.

– La obra comienza propiamente con el *díptico introductorio* a la actividad de Jesús en Galilea (3,1-4,13). En él se presenta la unción profética y el ministerio de dos profetas: el primer cuadro se centra en el profetismo de Juan Bautista, prototipo del tiempo de la promesa, el segundo en Jesús de Nazaret, profeta solidario y probado, comienzo del tiempo del cumplimiento. Recorrerá un largo camino profético, primero en Galilea, después hacia Jerusalén, finalmente desde Jerusalén hasta Dios, tres fases en las que se va revelando el misterio pascual, que primero se anuncia, después comienza a realizarse y finalmente se consuma. Después la Iglesia deberá ser testigo y proclamarlo.

– *La primera parte* presenta el camino en Galilea (4,14-9,50). Es una parte eminentemente kerigmática, cuya finalidad es presentar a Jesús y su obra. Lo hace en siete desarrollos, expuestos con lógica semita: 1) el primero (4,14-5,16) tiene carácter de presentación global de Jesús: en las sinagogas de Nazaret, Cafarnaún y de toda Galilea se presenta como el profeta salvador, el hoy de la salvación, el que crea el discipulado, el rechazado. 2) El segundo desarrolla el tema del rechazo (5,17-6,11). 3) El tercero desarrolla el tema del creador de los Doce y el del profeta con el Sermón de la Llanura (6,12-49). 4) El cuarto (7,1-50) presenta las obras del profeta-salvador. Aparecen así las dos facetas de la obra reveladora de Jesús. 5) El quinto (8,1-21) vuelve de nuevo a Jesús profeta, ofreciendo una enseñanza sobre su palabra y el modo de recibirla. 6) El sexto (8,22-48) vuelve igualmente sobre las obras de Jesús. 7) Finalmente, el séptimo y último (9,1-50) tiene carácter de culmen de la presentación de Jesús, presentando una serie de escenas que, por una parte, revelan la grandeza de Jesús profeta y salvador (cf. opiniones del pueblo y de Herodes, confesión de Pedro, trans-

figuración) y, por otra, completan su presentación (cf. tema de la muerte y resurrección en los 2 primeros anuncios y en la transfiguración).

– En *la segunda parte* (9,51-19,28), el camino de Jesús por Galilea toma un rumbo decidido hacia Jerusalén, en un caminar que tiene carácter de comienzo de su muerte-resurrección-exaltación. En contraposición a la parte anterior, esta parte es eminentemente parenética, presentando la exaltación de Jesús como el culmen de su caminar profético, que comenzó en Galilea y ahora en el camino a Jerusalén se va acercando a la consumación. Es éste el camino que deben seguir los discípulos para realizarse plenamente con Jesús. Para esta presentación parenética, Lc reúne una serie de enseñanzas morales, expuestas sin orden lógico y separadas en varios bloques con alusiones al camino: 1) Introducción (9,51) y presentación del rechazo como característica del camino (9,52-56). 2) Primera etapa (9,57-10,37): camino de los discípulos y misioneros (9,57-10,24), y de la misericordia (10,25-37). 3) Segunda etapa (10,38-13,21): camino de oración (10,38-11,13), oposición (11,14-54), testimonio (12,1-12), compartir (12,13-34), vigilancia (12,35-48), decisión firme (12,49-53), conversión (12,54-13,9), salvación (13,10-21). 4) Tercera etapa (13,22-14,24): camino estrecho (13,22-35) y de la humildad (14,1-24). 5) Cuarta etapa (14,25-17,10): camino de la renuncia a los bienes (14,25-35), del perdón (15,1-32), del compartir los bienes (16,1-31), de la humildad (17,1-10). 6) Quinta etapa (17,11-18,30): camino de acción de gracias (17,11-19), de la vigilancia (17,20-37: primer discurso escatológico), de la oración (18,1-14), de la humildad (18,15-17), del compartir (18,18-30). 7) Sexta etapa (18,31-19,28): camino de exaltación por la muerte (18,31-34). Ciego de Jericó: Jesús ilumina, y el iluminado ya puede seguir a Jesús (18,35-43). Zaqueo: perdón en el camino de Jesús, salvador universal (19,1-10). Parábola para el camino futuro: necesidad de vigilar hasta que vuelva Jesús de un «país lejano», al que va para tomar posesión de su Reino (19,11-28).

– *La tercera parte* (19,29-24,53) presenta la llegada de Jesús a Jerusalén, donde es rechazado y, por la muerte, fue llevado al cielo, última meta de su caminar. Se desarrolla en cuatro secciones: 1) la primera (19,28-21,38) describe la entrada de Jesús en la Ciudad Santa, entrada que termina en el templo (19,28-48), del que no saldrá más que para la pasión. Enmarcada por dos sumarios, se ofrece a continuación la actividad didáctica de Jesús en el templo, dividida en dos partes, una en que discute con sanedritas y otros y enseña al pueblo y a sus discípulos (20,1-21,4) y otra, el segundo

discurso escatológico, en que anuncia su futura parusía y exhorta a la vigilancia (21,5-38). 2) La segunda está centrada en el Día de los Azimos (22,1-38), en que Jesús instituye la Eucaristía y dirige a los doce apóstoles un discurso de despedida. 3) La tercera (22,39-23,56) ofrece un relato parenético de la pasión y muerte, en el que Jesús aparece como modelo de todo lo que ha enseñado y muere entregando confiadamente su espíritu al Padre. 4) Finalmente, la cuarta (24) narra los acontecimientos que tuvieron lugar el primer día de la semana: tres apariciones, que convergen en la última, en la que Jesús constituye a los Once y sus acompañantes en testigos oficiales de su resurrección. Deberán permanecer en la ciudad hasta que envíe la promesa del Padre, que les capacitará para dar este testimonio a todas las naciones comenzando por Jerusalén. Finalmente, los lleva hasta Betania y allí es subido al cielo, mientras los bendice.

– *Hechos de los Apóstoles* continúa la presentación del camino, ofreciendo algunas facetas del recorrido por la primera generación cristiana bajo la guía del Espíritu y los Apóstoles.

La *primera parte* (1-12) narra el testimonio dado en Palestina. Consta de tres secciones:

1) Comienza con una sección-nexo (Hch 1), que tiene como finalidad enlazar con el relato anterior y completar los requisitos para el comienzo del camino de la Iglesia: se resume la obra de Jesús, subrayándose la elección de los apóstoles y las instrucciones que les dio durante las apariciones; se recuerda la última y el encargo que les dio de esperar la venida del Espíritu para ser testigos del comienzo del Reino de Dios por su resurrección, testimonio que han de proclamar en Jerusalén, Judea, Samaría y hasta el confín de la tierra. Después Jesús es subido al cielo y se declara que volverá de nuevo en gloria. El tiempo intermedio será el tiempo de testimonio de los discípulos. Finalmente se narra la elección de Matías para completar el número de los Doce apóstoles, testigos cualificados y garantes del camino, que habrán de recibir el Espíritu.

2) La segunda sección (2,1-8,3), está centrada en el testimonio dado por la Iglesia de Jerusalén, que se desarrolla en tres secuencias: a) Testimonio inicial de la Iglesia de Jerusalén (Hch 2): Pentecostés y testimonio de los Doce y de toda la comunidad. b) Sección del Nombre (3-5) o testimonio de la Iglesia de Jerusalén entre dificultades. c) Testimonio de los judeo-cristianos helenistas en Jerusalén (6,1-8,3) y en concreto de Esteban, que morirá por su

testimonio; esta sección presenta la primera de las premisas que irán preparando la evangelización de los gentiles.

3) La tercera sección (8,4-12,24) narra el testimonio fuera de Jerusalén por obra de los helenistas y Pedro: a) El helenista Felipe da dos pasos significativos, evangeliza a los heterodoxos samaritanos y a un extranjero adicto al judaísmo, el eunuco etíope (8,4-40); b) la conversión de Saulo presenta la segunda de las premisas de la futura evangelización gentil (9,1-30); c) después de un sumario, que hace avanzar la acción unos diez años, se narran los viajes de Pedro por el Sarón, donde, después de visitar Lidda y Jope, bautiza en Cesarea al pagano Cornelio en el contexto de una acción dirigida por Dios y aprobada por los Doce y la Iglesia de Jerusalén (9,31-11,30). Se ofrece así la tercera de las premisas que permitirán la evangelización de los gentiles: para Dios no hay personas impuras por razón de nacimiento. d) El nacimiento de la Iglesia de Antioquía, la futura Iglesia misionera, presenta la cuarta premisa. Bernabé es enviado por Jerusalén para comprobar su autenticidad y, *más tarde, con motivo de un hambre en Judea, regresa junto con* Saulo llevando limosnas (11,19-30). e) Antes de terminar esta parte y, a modo de conclusión del protagonismo de Pedro y Jerusalén, se narra la persecución de Herodes Agripa, que mata a Santiago y encarcela a Pedro. Desde la perspectiva teológica de Lc, es una buena manera de terminar: *bienaventurados cuando os persigan* (cf. Lc 6,22s). Una nota sobre el regreso de Bernabé y Saulo deja todo preparado para la

Segunda parte (13-28): testimonio fuera de Palestina. Ahora el protagonista será Saulo-Pablo, que en sus sucesivos viajes irá abriendo el camino del testimonio hasta «el confín de la tierra», Roma.

La obra divide la presentación de este camino en tres secciones:

1) La primera (13,1-15,35) narra el primer envío de Bernabé y Saulo por la Iglesia de Antioquía y los problemas teológicos y prácticos que provoca la entrada masiva de gentiles en la comunidad cristiana: a) Evangelizan Chipre, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra y Derbe, y regresan a la iglesia que los envió (13,1-14,28). b) En la asamblea de Jerusalén se resuelven dos problemas que ha planteado la presencia de los gentiles: ¿deben circuncidarse?, ¿cómo deben comportarse en las comunidades mixtas? (15,1-35).

2) La segunda sección presenta la gran misión (15,36-21,14) de Pablo, todavía libre, que supone la evangelización de todo oriente. Comprende: a) una primera parte, la conocida habitualmente co-

mo «segundo viaje» (15,36-18,22), que describe la evangelización de Macedonia y Acaya, b) y otra segunda, que se centra en la de Efeso, a la que se le concede mucha importancia (18,23-19,22). Aquí, Pablo, antes de partir, programa el resto de la actividad que se narra a continuación como

3) Viaje de Pablo encadenado para dar testimonio hasta el confín de la tierra (tercera sección: 19,23-28,31): a) Desde Efeso a Jerusalén (19,23-21,26), pasando por Macedonia y Acaya, acompañado por representantes de las diversas Iglesias. Materialmente está libre, pero va encadenado en espíritu. En Mileto se despide de los presbíteros de la comunidad de Efeso, exhortándolos a vigilar ante las futuras dificultades, que vendrán después de su muerte. b) En Jerusalén es detenido y da testimonio ante el pueblo y ante el sanedrín, el tribunal oficial de Israel, igual que Jesús (21,27-23,11). c) El tribuno romano le envía a Cesarea, para evitar que caiga en una emboscada preparada por unos judíos. Allí da testimonio ante gobernadores y reyes, igual que Jesús (23,12-26,32). Para evitar la emboscada judía, se ve obligado a apelar al César. d) Viaje a Roma y testimonio en dicha ciudad (27-28). El viaje se describe detalladamente, ya que se trata de la llegada al «confín de la tierra», dando cumplimiento al mandato de Jesús. Allí da testimonio ante los judíos, que en su mayor parte le rechazan, justificando el que «esta salvación sea enviada a los gentiles, que la escucharán». El relato termina con Pablo dando testimonio del Reino de Dios y de Jesús, durante dos años, en la cárcel, sin decir cómo termina el proceso. Es un buen final, según las categorías teológicas de Lc. La obra queda así abierta: los lectores deben continuar en su generación el testimonio que está dando Pablo en la prisión, a pesar de las dificultades.

5. *Género literario*

El análisis anterior muestra que Lc-Hch constituye un relato seguido y ordenado de los «hechos acaecidos entre nosotros» referentes a Jesús y a la primera generación cristiana y destinado a confirmar la fe de los creyentes. Se trata de una *historia teológica*, similar a la obra de Mc, cuyo modelo sigue y desarrolla cuantitativa y cualitativamente; cuantitativamente, porque añade a las tradiciones sobre Jesús, contenidas en la primera parte, otras sobre la Iglesia primitiva, y cualitativamente, porque equipara teológicamente éstas a aquéllas, confiriéndoles carácter de palabra de Dios que invita a la salvación.

a) *Es una historia*

En el prólogo (Lc 1,1-4), Lc muestra su voluntad de escribir con orden un relato seguido, *diegesin,* de hechos acaecidos, es decir, un relato de tipo histórico. Es propio de la historia el presentar una sucesión de hechos en sus interrelaciones mutuas. Como se vio arriba, en el análisis del estilo, aunque el material expuesto es en su mayor parte anecdótico, el autor lo presenta íntimamente relacionado entre sí por medio de diversos procedimientos. Unos son propios de toda historiografía, como indicaciones temporales y espaciales, las secuencias causa-efecto, sumario-relatos concretos, anuncio-realización (cf. Lc 4,13 y 22,3; anuncios de la pasión y exaltación; Hch 19,21s y el relato siguiente), paralelismos entre personas (Jesús, Pedro, Pablo), etc.

b) *Es historia teológica*

En efecto, predominan los nexos propios de la historia religiosa, que hace intervenir a Dios y a sus enviados como responsables de la interconexión de los acontecimientos. Dios Padre es el último responsable de los hechos: sus promesas dirigen la historia y la hace caminar con necesidad (cf. es necesario, *dei*) hacia el cumplimiento de lo que ha prometido (Juan, Jesús, la Iglesia y los hechos importantes, como la incredulidad judía, aparecen como cumplimiento del AT). Realiza su protagonismo por medio del Espíritu Santo, que dirige a Jesús y a la Iglesia. Por su parte, Jesús es el gran protagonista, presente en toda la obra, conforme a su doble estado, primero como profeta por los caminos de Palestina, después como Señor exaltado que sigue actuando por el testimonio de su Iglesia. Su mandato determina la acción de la Iglesia: todo el libro de Hch aparece como obediencia al mandato que da Jesús en Hch 1,8; igualmente Jesús anuncia persecuciones, y éstas vienen a la comunidad, se aparece a Pablo anunciándole nuevas dificultades, que después se narran (cf. 9,16; 18,9; 23,11, etc.). Finalmente, la abundante presencia de elementos maravillosos (milagros, ángeles) tiene como finalidad subrayar la presencia de Dios, que dirige la historia y confirma a sus enviados [22].

Lucas quiere narrar la realización de un proyecto divino, que todavía sigue actuando en el presente del lector y camina hacia su plena realización en el futuro. El lector debe insertarse en esta historia, asumiendo sus propias responsabilidades en su generación, al igual que hizo la primera en la suya. Lc-Hch representa el

[22] Cf Cap X, V Los milagros en Lc-Hch

primer gran proyecto de la segunda generación cristiana de autocomprenderse dentro de la Historia de la Salvación, que comenzó con Israel y sigue ahora en la Iglesia. Integra así la problemática concreta de la Iglesia en un pasado y en un proyecto de futuro, en el que se procede por pasos y en el que cada generación tiene que asumir su propia tarea.

A la luz de lo expuesto, no es adecuado el título dado a la segunda parte en el s.II, *Praxeis Apostolon,* relacionándola con un género literario helenista que tenía por objeto narrar las hazañas de hombres eminentes, como Alejandro Magno, Aníbal y otros [23]. En realidad, la obra no narra los hechos de todos los apóstoles, ni siquiera todos los aspectos de Pedro y Pablo.

c) *Modelo que imita*

En los últimos años se ha prestado una atención especial al modelo literario que imita Lc al escribir su obra, dividiéndose los pareceres entre la tradición bíblica y la helenista.

– Unos prestan especial atención a la *tradición judía,* en concreto a la historia veterotestamentaria, especialmente la deuteronómica, a la literatura helenista intertestamentaria, como 2 Mac, y las *Antiquitates Judaicae* de Pseudo-Filón. En esta línea se sitúan Ch. Perrot y G. Schneider. Una postura especial sostiene J. Drury [24], para quien el autor compone un midrás, fruto de la reelaboración del AT, Mc y Mt con técnicas midrásicas en función de sus fines teológicos. El resultado sería un relàto teológico con poco contenido histórico, similar a Tobías, Ester, las *Antiquitates Judaicae* de Fl. Josefo, *José y Asenet* y otros, en los que abundan los contenidos legendarios dispuestos con técnicas históricas, especialmente el arco promesa-cumplimiento de la historiografía deuteronomista. Una postura semejante, pero con una visión positiva respecto a la historicidad, mantienen D. Muñoz y A. del Agua [25].

[23] Cf Callistenes, Sosilo, Filostrato El titulo no proviene del autor de la obra, como opinaron Th Zahn, P Wendland y otros, pues para este *praxeis* tiene otro sentido (cf Hch 19,18)

[24] Cf *Tradition and Design in Luke's Gospel* (Londres 1976) De por si midras no implica ningun juicio historico Dificilmente podra «dar seguridad» una obra apoyada en leyendas cf las criticas de B McNeil HeythJ 19 (1978) 399-404 y de R J Karris, *Windows and Mirrors,* 50s

[25] Cf A del Agua, *El concepto lucano de 'Relato' (diegesis) como teologia narrativa, la Haggadá cristiana·* «Scriptorium Victoriense» 33 (1986) 97-122, *El metodo midrasico y la exegesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985), D Muñoz Leon, *Derás* (Madrid 1988), H P Haman, *Saint Luke, the First New Testament Commentator* LuthTJ 13 (1979) 15-21 W S Kurz, *Luke-Acts and Historiography in the Greek Bible* «Seminar Papers» 1980 (Chico 1980) 283-300

– Otros piensan especialmente en la *literatura helenista* y creen encontrar en Hch las leyes de Luciano de Samosata sobre la historia (Van Unnik). Otros finalmente sostienen ambas influencias (cf. E. Richard, Beardslee, M. Hengel, G. Schneider y otros). En cuanto al género literario concreto, a la luz de la literatura griega, se suelen proponer principalmente tres: monografía histórica, que es la clasificación más verosímil y más corriente (Conzelmann, Hengel, Plumacher, Richard, Schneider, Weiser...), la biografía (Talbert, Radls, Robbins, Gibert)[26] y la novela (Schierling, Koster, Karris, R. I. Pervo)[27], que son menos probables. Otros autores destacan el genero apología, apoyados en los rasgos apologéticos reales, que contiene la obra, especialmente Hch (cf. A. J. Mattill, que, siguiendo a Schneckenburger, considera Lc-Hch una apología de Pablo). Finalmente otros, aplicando técnicas estructuralistas, como L. T. Johnson, denomina la doble obra relato de un profeta y su pueblo [28].

[26] Para Talbert, Lc-Hch pertenece al genero bios, a la biografia greco-romana, cuyo modelo es *Las Vidas de Grandes Filosofos* de Diogenes Laercio, donde se exponen en paralelismo las vidas de un fundador y de sus discipulos (cf *Literary Pattern*, 125-143) W Radls recurre a las Vidas Paralelas de Plutarco y tambien da mucha importancia a los paralelismos cf *Paulus und Jesus in lukanischen Doppelwerk* (Berna / Francfort 1975) Para Robbins, se trata de una biografia didactica, que tiene como finalidad informar a una persona (aqui Teofilo) para que defienda al biografiado Segun P Gibert, se trata de una hagiografia historica, que tiene la finalidad de presentar una figura cristiana a la luz de su imitacion de los hechos y palabras de Jesus cf *L'invention d'une genre litteraire* «Lumiere et Vie» 30 (1953-1954) 19-33

[27] Cf S P y M J Schierling «Classical Bulletin» 54 (1978) 81-88, que ven en Hch una serie de motivos de la novela clasica, como los viajes, sueños, milagros, visiones Igualmente S M Praeder, *Luke-Acts and the Ancien Novel* «Seminar Papers» (Chico 1981) 269-292 y R I Pervo, *Profit with Delight The Literary Genre of the Acts of the Apostles* (Filadelfia 1987) Para Koster, Hch, mas que una obra historica, es una novela sobre los apostoles con muchos parecidos con los Hechos apocrifos, pero al querer historiar el autor la accion del Espiritu, tuvo que orientarse hacia la aretalogia como medio de expresion R J Karris, que admite el caracter historico-teologico de la obra, habla de un genus mixtum, una novela historica, cuando intenta concretar el genero literario, pues no se trata ni de leyenda no historica ni de simple historia, sino de autenticos acontecimientos de Jesus y de la Iglesia primitiva, embellecidos con diversos procedimientos (cf *Windows and Mirrors*, 53) Para G F Nuttall, *The Moment of recognition Luke as Story-Teller* (Londres 1978), la doble obra es un relato poetico, cuyo valor radica en el significado perenne de lo que narra, no en el valor evidente de lo que sucedio en el s I

[28] Cf L T Johnson, *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (Missoula 1977), A J Mattill Jr, *art cit* y *The Jesus-Paul Parallells and the Purpose of Luke-Acts H H Evans reconsidered* NT 17 (1975) 15-46

III. CUESTIONES ABIERTAS

1. *Semitismos*

La lengua y estilo de Lc-Hch ha sido muy bien estudiada desde el s. XIX (cf. Th Vogel, H. J. Cadbury, S. Antoniadis y varias monografías sobre particularidades, como la de J. Jeremias). En general existe un consenso amplio, aplicándose a su estudio, al igual que a los demás libros bíblicos, los modernos métodos de análisis literario, como el estructuralismo [29], que se consideran válidos, siempre que se evite usarlos de forma exclusivista y se combinen adecuadamente con las adquisiciones positivas de los métodos literarios histórico-críticos. En cambio, sobre el problema concreto de los semitismos no hay acuerdo, explicándose de diversas formas su presencia en los escritos lucanos [30].

a) *Tipos de semitismos*

A pesar del cuidado que muestra Lc en su vocabulario y gramática, en la doble parte de su obra aparecen diversos tipos de semitismos:

– *semitismos in genere:* participios «diciendo», «respondiendo», que son superfluos; *einai* y participio en lugar del imperfecto; *hoti* recitativo; *ei* interrogativo; *pros* después de verbos de hablar, etc.;

– *hebraísmos: egeneto* seguido de verbo finito; *tou* seguido de infinitivo con sentido epexegético, consecutivo o final; sustantivo en genitivo en lugar de un adjetivo; *kai idou,* etc.;

[29] Sobre el empleo de los metodos literarios modernos, cf W S Kurz, *Narrative Approaches to Luke-Acts* Bib 68 (1987) 195-220, D Minguez, *Pentecostes Ensayo de Semiótica narrativa en Hch 2* (Roma 1976), R C Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts A Literary Interpretation* (Filadelfia 1986), Ph Bossuyt / J Radermakers, *Jesus, Parole de la Grâce* (Bruselas 1981)

[30] Cf A Rodriguez Carmona, *Los semitismos de los Hechos de los Apostoles* EstE 65 (1990) 385-401, con amplia bibliografia, M Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford ³1967), ExpTim 77 (1965/66) 20-23, R W Funk / F Blass / A Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament* (Cambridge 1961), F L Horton, *Reflections on the Semitisms of Luke-Acts*, en C T Talbert (ed) *Perspectives on Luke-Acts* (Edimburgo 1978) 1-23, H Spacks, *The Semitisms of St Luke's Gospel* JTS 44 (1943) 129-138, *The Semitisms of Acts* JTS (NS) 1 (1950) 16-28, N Turner, *The Unique Character of Biblical Greek* VT 5 (1955) 208-213, *Grammatical Insights into the New Testament* (Edimburgo 1965), M Wilcox, *Semitisms of Acts* (Oxford 1965)

– *arameísmos: arkhomai* superfluo; *tote;* plural impersonal, etc.;

b) Explicaciones

El problema se ha estudiado desde el siglo pasado, proponiéndose sucesivamente diferentes explicaciones:

– A finales del siglo pasado y comienzos de éste predomina la opinión de que los semitismos, especialmente los de Hechos, provienen de *traducir una fuente semita,* identificada normalmente como hebrea; este punto de vista estuvo muy condicionado por la explicación de los semitismos del ms D (cf. A. Resch, E. Nestle, F. Blass).

– La *teoría documentaria aramea* es una adaptación de la postura anterior, expuesta por C. C. Torrey de una forma aparentemente irrebatible en su tiempo. Afirma que el tercer evangelio y la primera parte de Hch (1-15) son traducción de una fuente escrita aramea; esta teoría fue seguida por otros autores posteriores, como Dodd, Knox, R. A. Martin y F. Zimmermann.

– Otro punto de vista que ha tenido y sigue teniendo mucha aceptación es el que explica los semitismos como *influencia del estilo de los LXX.* Después de algunos antecedentes, el verdadero autor de esta explicación es G. Dalman y se desarrolló después por obra especialmente de Cadbury, Clarke y Sparks; esta misma línea siguen algunos cualificados comentaristas actuales de Hch, como E. Haenchen, H. Conzelmann, y otros autores como E. Plumacher, para el que Lc evoca una época con medios estilísticos, imitando sus formas de hablar, y P. Grelot, que subraya el hecho de que Lc, hábil escritor, imita los LXX, con la convicción de que escribe una «historia religiosa», aunque no excluye otras causas.

– M. Wilcox ha propuesto *una solución sincretista,* según la cual los semitismos de Hch no pueden atribuirse a la acción de un solo factor, pues son de tipo y origen diferente: palabras y frases afines a la tradición textual semita del AT, otras afines a la tradición textual de los LXX y otras, de naturaleza semita, no explicables por influencia de los LXX, y para las que, si se rechaza la solución de traducción de original semita propuesta por Torrey, hay que buscar otra, como tradiciones narrativas de las palabras y hechos de los pioneros de la Iglesia y otras tradiciones sobre discursos, posiblemente ya fijas y en griego. Lc ha reelaborado en toda su obra este material y lo ha unificado estilísticamente de tal forma que, a no ser por estos semitismos-pistas, no sabríamos que ha empleado fuentes.

– Otra de las explicaciones propuestas en los últimos decenios es la del *griego judeo-cristiano.* En 1961, A. Debrunner, al hablar de diversas

causas de semitismos en el griego bíblico, habla de un greco-judío hablado en el sentido de que el mismo griego «secular» empleado por los judíos estaba influenciado por su mentalidad semita. Este fenómeno también se debió dar entre los autores del NT. Pero no es esto exactamente lo que entiende por «griego judeo-cristiano», sino una «jerga griega» que emplearon primero los judíos de la diáspora y después los cristianos en sus reuniones específicas y que estaba compuesta de un vocabulario y fraseología relacionado con su fe y prácticas religiosas. Algo similar al lenguaje litúrgico, teológico, catequético, que los cristianos actualmente emplean en sus reuniones específicas, pero no en el lenguaje de su vida secular. Primero fue la comunidad alejandrina, que hablaba koiné, la que acuñó este lenguaje religioso, cuya base es koiné, pero en el que influye la fe yahvista y la mentalidad semita de los grecoparlantes; esta lengua influyó en la traducción de los LXX y, a su vez, la existencia de ésta reforzó y enriqueció esta jerga que empleaba la sinagoga. Más tarde, llegado el cristianismo, la heredó y enriqueció con nuevos elementos kerigmáticos, litúrgicos y éticos, naciendo así el «griego judeo-cristiano», lengua en la que se escribió el NT. N. Turner ha apoyado y divulgado este punto de vista en los últimos años; igualmente M. Black y F. L. Horton aceptan esta explicación.

Ninguna de las posturas se ha impuesto y ninguna ha sido totalmente descalificada, por lo que hoy vige el pluralismo y se defienden todas las soluciones, siendo frecuentes las posturas eclécticas, que intentan conciliar los diversos puntos de vista.

2. *Historicidad de Hechos* [31]

Hasta el s. XVIII, Hch fue considerado fundamentalmente como obra de historia, en concreto una biografía de los apóstoles, a la que en el s. II se le dio el nombre de *Praxeis apostolon.* El dato de que ya en el s. II se separasen en el canon Lucas y Hechos, colocando el evangelio entre Mc y Jn y a Hechos después de éste, muestra que no se considera a Hch como continuación estricta del evangelio, sino como una biografía diferente. Con todo, no se le considera como simple historia, sino, al igual que los evangelios, como historia al servicio de un mensaje religioso, que se solía ver, de forma general, como el papel del Espíritu Santo, la universalidad de la salvación, la ejemplaridad de la Iglesia primitiva, pero sin buscar una finalidad más precisa. En este contexto se suele utilizar Hch en función de las cartas de Pablo, como una obra que ofrece el marco histórico que posibilita una mejor comprensión de ellas. En el s.XVIII, con la Ilustración, se cuestiona este planteamiento eminentemente historicista. Hch se estudia a la

[31] Cf W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, A J Mattill Jr, *Luke as a Historian in Criticism since 1840* (Vanderbilt University 1959)

luz de las diferencias existentes con las cartas de Pablo, diferencias que se resuelven a favor de las cartas, dudandose o negandose la historicidad de Hch Tres fases se pueden distinguir en la discusion de la historicidad una primera dominada por la idea de que Hch es tendencia, falsificacion positiva, una segunda en que se mantiene el juicio negativo sobre la historicidad, pero se atribuye a falta de informacion por carencia de fuentes, y una tercera en que se subraya el escepticismo ante el valor historico, fundado en el caracter teologico de la obra, especialmente de los discursos

a) *Hechos como obra tendenciosa* [32]

La vision tendenciosa de Hch es obra de F Ch Baur (1792-1860) y la Escuela de Tubinga, que explican la obra en funcion de su teoria sobre el origen de la Iglesia Hch es obra de un paulinista que intenta hacer una sintesis doctrinal del paulinismo y del petrismo Se trata, por ello, de una obra teologica tendenciosa *(Tendenzkritik)* Esta explicacion fue muy cuestionada por muchos, lo que condujo a plantear seriamente el problema de la historicidad Años mas tarde radicalizo este punto de vista B Bauer (1809-88), para quien ni el judaismo ni el Pablo presentados son historicos, sino que reflejan la situacion de una Iglesia, dominada por los gentiles, cuya doctrina es un desarrollo de la antigua faccion judia o conservadora, con la que, por otra parte, ya ha perdido el contacto En linea parecida dan una explicacion tendenciosa, aunque se oponen a la postura radical de Tubinga, E Renan (1823-1892), F C Overbeck (1837-1905) y W C van Manen (1842-1905)

Ante estas posturas criticas, un gran sector de tipo conservador prefirio continuar con los puntos de vista antiguos, considerando Hch como obra historica en su conjunto, fundados en la impresion que crea la obra y en la afirmacion del prologo (Lc 1,1-4), que refieren a las dos partes de la obra Este grupo, impulsado por la ley del pendulo ante el radicalismo de Tubinga, cree que no se puede afirmar el caracter teologico sin que ello afecte a la historicidad, por lo que niegan totalmente toda influencia teologica en el relato Hch es pura y simplemente historia Otros criticos, sin embargo, pertenecientes al

[32] Cf F Ch Baur, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der altesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom* TZTh 5 (1931) 4 Heft, 61 206, donde expone su explicacion de la evolucion de la Iglesia primitiva, y *Uber der Ursprung des Episcopats in der christlichen Kirche* TZTh 11 (1838) 3 Heft 11-85, donde habla del origen de Hch, B Bauer, *Die Apostelgeschichte Eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche* (Berlin 1850), J B Lightfoot, *Discoveries Illustrating the Acts of the Apostles* (1878), donde aclara algunos puntos de tipo historico, y un articulo en el *Dictionary of the Bible* de Smith (vol I, 25-43, Londres 1893), W C van Manen, *Paulus*, I *De Handelingen der Apostelen* (Leiden 1890), F Overbeck, *Kurze Erklarung der Apostelgeschichte* (Leipzig 1870) E Renan *Histoire des origines du Christianisme* (Paris 1863-1881) 7 vols , cf II (*Les Apotres*, 1866) y III (*Saint Paul*, 1869) sobre Hch, A Ritschl, *Die Enstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn [2]1857), M Schneckenburger, *Uber den Zweck der Apostelgeschichte* (Berna 1841)

grupo moderado, intentan ver los aspectos teologicos, matizando su influencia en la historicidad, como M Schneckenburger, que reconoce que Hch es una obra tendenciosa o interesada, en cuanto que pretende defender a Pablo ante los judeocristianos, pero su contenido no esta afectado por la tendencia y es historicamente fiable El critico mas efectivo de Tubinga fue A Ritschl (1822-1889), que puso de relieve que la hipotesis de Baur no se deriva de la critica, sino de sus aprioris idealistas Finalmente, desde el punto de vista historico fue importante J B Lightfoot (1818-1889), que trata esta problematica con el metodo positivo propio de la historiografia, examinando el texto y las fuentes historicas y evitando proyectar sobre el texto todo tipo de aprioris subjetivos Aunque sus conclusiones son tradicionales, abrio un camino que fue seguido por otros muchos, especialmente por los exegetas moderados y conservadores

b) Hechos como obra mal informada [33]

La segunda razon en que se apoyaron las dudas y negativas de la historicidad de Hch es la mala informacion, la falta de fuentes, por lo que ofrece una deformacion inculpable, no tendenciosa, del pasado Consecuencia de ello es la falta de valor historico de Hch y, en concreto, de la imagen de Pablo que describe E Zeller (1814-1908) fue el adelantado de esta explicacion, segun el, Hch refleja una comunidad gentil de la 2ª o 3ª decada del s II, que ya profesa el protocatolicismo, es decir, una comunidad, por una parte muy influenciada por la herencia judia y, por otra, muy alejada de las caracteristicas esenciales de Pablo, excepto el universalismo, por su incapacidad para comprender la teologia paulina La obra pretende primariamente explicar el cristianismo de su dia en terminos del pasado Tiene inexactitudes historicas, pero estas no se deben a la «tendencia», sino a ignorancia y falta de informacion, ya que el autor no es testigo inmediato, por lo que suple sus carencias con la imaginacion Representativos de este enfoque son A Julicher (1857-1938) y mas adelante J Knox, que ha ejercido bastante influencia en la exegesis americana

La cuestion de las fuentes sigue sin resolverse, pero son muchos los que se opusieron a negar la historicidad por este motivo Para H H Wendt (1853-1928), aunque la finalidad principal es dar informacion sobre la Iglesia y la secundaria es la edificacion, con todo el fondo es historico, mayor en la parte en que el autor fue testigo (Hch 13 28), aunque tambien es fiable en la primera parte en la medida en que tiene buenas fuentes Entre los britanicos es importante W M Ramsay (1851-1939), que escribio sobre Pablo y sobre la Iglesia

[33] Cf A Harnack *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908), A Julicher *Einleitung in das Neue Testament* (Friburgo B / Leipzig 1894) J Knox *Chapters in a Life of Paul* (Nueva York / Nashville 1950), E Meyer, *Ursprung und Anfange des Christentums* (Stuttgart / Berlin 1921-1923), 3 vols , H H Wendt, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga ^{8}1899), A Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Munster 1921) Th Zahn *Die Apostelgeschichte des Lukas* (Leipzig / Erlangen 1919), E Zeller, *Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht* (1854)

apostolica, demostrando con los metodos historicos positivos la veracidad de muchas afirmaciones historicas y de aqui dedujo una presuncion de historicidad en favor de los puntos que no se podian probar Siguieron trabajando en esta linea Th Zahn (1838-1933), A Harnack (1851-1930), la mayor parte de los autores del *The Beginnings of Christianity,* y E Meyer (1855-1930), este ultimo escribio una obra que es una de las mejores contribuciones al problema de las fuentes y la historia, mostrando que el autor de Hch esta en la mejor tradicion de los historiadores griegos y es fiable en general, aunque no infalible A Wikenhauser (1883-1960) es autor del primer estudio completo sobre el problema, en el que reune y sistematiza todos los datos positivos ya aportados

c) *Escepticismo*

Desde M Dibelius [34] (1883-1947) y la Historia de la Redaccion, la corriente liberal radical sostiene el caracter eminentemente teologico de Hch, especialmente de los discursos, que son libres creaciones del autor, consecuencia de ello es una postura de escepticismo historico ante la obra En esta linea esta la Escuela de Bultmann, especialmente Vielhauer, Conzelmann y Haenchen, fundados en la intima union en que aparecen en la obra los aspectos teologicos, historicos y literarios Es un punto de vista bastante extendido, gracias al influjo de esta escuela En general, los discipulos de Bultmann comparten este juicio negativo y llegan a considerar Hch incluso como «fruto del pecado», en cuanto intento de fundamentar la fe y el kerigma en la historia (cf Conzelmann) y de equiparar la obra de Jesus, unico Salvador, a la de la Iglesia, que no es mas que una hibrida historia de autorrealizacion humana (G Klein) Ambas obras son historia legendaria, desprovistas de valor, aunque la de Jesus se presenta como centro del tiempo (Conzelmann), en una epoca ya pasada y no entendida ya como evangelio presente (cf W Marxsen)

Frente a esta postura, una serie de autores [35], reconociendo el caracter teologico de Hch, defienden su caracter historico en general, como G Schneider, que se situa de forma critica en este espacio, por su parte, I H Marshall defiende que Hch quiere ser teologico a la vez que historico, escribe como teologo y tambien como historiador, pues la historia es fundamental y basica para la teologia R Morgenthaler ha puesto de relieve que el caracter literario de una obra no obsta a su historicidad, como pretenden algunos, que no tienen

[34] M Dibelius, *Paulus auf dem Areopag* (Heidelberg 1939), *Aufsatze* 29-70, *Paulus in Athen* «Forschungen und Fortschritte» 15 (1939) 210-11, *Aufsatze* 71-75, R Morgenthaler, *Die lukanische Geschichtschreibung als Zeugnis* (Zurich 1949) 2 vols

[35] Cf F F Bruce, *The Book of the Acts* (Grand Rapids 1988), M Hengel, *La storiografia protocristiana* (Brescia 1985 original aleman), J Munk, *The Acts of the Apostles* (Garden City / Nueva York 1967), Bo Reicke *Glauben und Leben der Urgemeinde* (Zurich 1947), G Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, I, 174 179, A N Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963), una de las mejores monografias sobre el valor historico de Hch, le sigue R P C Hanson, *The Acts* (Oxford 1967), E Trocme *Le livre des Actes et l'Histoire* (Paris 1957), C S C Williams, *A Commentary of the Acts of the Apostles* (Londres / Nueva York 1957)

en cuenta que Tucídides es ambas cosas En una línea parecida a los anteriores, con matices propios, se sitúa el importante comentario de F F Bruce y además G Krodel, A N Sherwin-White, C S C Williams, E Trocmé, J Munk, Bo Reicke, W C van Unnik, A George, J Dupont, M Hengel

3 *Historicidad de la imagen paulina de Hch*

Dentro del problema general de la historicidad de Hch, se ha prestado una atención especial a la imagen de Pablo Desde el siglo XVIII se empezó a cuestionar tímidamente el valor histórico de la figura de Pablo que presenta Hch, diferente, según algunos, de la que revelan las cartas paulinas [36], pero fue en el siglo XIX cuando se planteó con crudeza por la Escuela de Tubinga Desde entonces se pueden distinguir fundamentalmente tres posturas

a) *La imagen paulina de Hch es falsa* [37] y totalmente diferente de la de las cartas paulinas Fue el punto de vista de F Ch Baur y de la Escuela de Tubinga, para los que Hch ofrece una imagen tendenciosa, inventada para conciliar a los paulinistas con los petrinos, y no responde a la realidad histórica Esta postura se impuso en los círculos exegéticos crítico-liberales, se repitió y se justificó con nuevos detalles, así, por ejemplo, se hizo notar que existe un gran paralelismo entre Pedro y Pablo, para igualar a ambos apóstoles, pero haciendo a Pablo dependiente de Pedro, cosa que él negó históricamente (cf Gal) [38] Esta visión llegó a su extremo con B Bauer, que afirma que no sólo es falsa la imagen de Pablo que ofrece Hch, sino que Gal, Rom y Cor tampoco son auténticas Al final del siglo XIX y comienzos del XX se considera un dato adquirido la distinción entre el Pablo de Hch y el Pablo de las cartas, aunque la diferencia se suele explicar de otra forma, no como «tendencia» sino como error por falta de información, así, por ejemplo, para A Jülicher, Hch, obra de comienzos del s II, idealiza la edad apostólica, silenciando acontecimientos que fueron importantes para Pablo y proyectando sobre el pasado prácticas de su época, por falta de información, Hch «ni hace judaizar a Pablo ni paulinizar a Pedro, sino que ambos catolizan» Más tarde, ha influido mucho en esta visión negativa M Dibelius con su estudio sobre el discurso de Atenas Siguiendo a Overbeck, afirma que es una creación de Lc en la que presenta una teología natural, a base de filosofía estoica helenista, totalmente diferente de la de Rom y el AT El

[36] W Paley, *Horae Paulinae* (Londres 1790), fue el primero que planteó el problema Para un estado de la cuestión, cf A J Mattill, Jr, *The Value of Acts as a Source for the Study of Paul* en Ch H Talbert (ed), *Perspectives on Luke-Acts*, 76-98

[37] Cf F Ch Baur, *op cit* , B Bauer *op cit* , A Jülicher, *op cit*, radicaliza este punto de vista W C van Manen (*op cit*), que opina que ninguna carta de Pablo es auténtica, pues proceden de un Pablo obispo del s II que combinó fragmentos judíos y cristianos con sus propias ideas y los publicó con el nombre del apóstol Históricamente el Pablo «judío» de Hch es el Pablo real, el error de Lc no está en hacer a Pablo demasiado judío, sino demasiado gentil o, quizás mejor, demasiado «cristiano», pues Pablo fue y permaneció un fiel judío

[38] Así K Schrader, *Der Apostel Paulus*, V (Leipzig 1830-1836) 508-574

discurso, que es sintesis del racionalismo helenista y de la mision cristiana, deforma el pensamiento de Pablo y es causante de la deformacion posterior Vielhauer continua esta linea y la ha generalizado entre el mundo critico, especialmente bultmaniano, para el que el Pablo de Hch ha sido domesticado por Lc [39]

b) *La imagen de Hch y la de las cartas coinciden sustancialmente,* pero la vision de cada escrito es parcial e incompleta Ni Hch ni las cartas ofrecen una vision completa de Pablo y por ello su figura no puede conocerse solo con una de las dos fuentes Las cartas son una fuente importante, pero subjetiva y polemica, hasta el punto de que nadie ha sido capaz de ofrecer un retrato convincente de Pablo solo a base de ellas, Hch ayuda a interpretar sus datos, llenando lagunas y confirmando sus afirmaciones Incluso hay casos, cuando Hch contradice las cartas, en que se puede preferir el dato de Hch, puesto que las cartas son polemicas Por su parte, Hch es un escrito apologetico, aunque emplea material fiable, defiende a Pablo, y por ello lo resalta con el paralelismo con Pedro, lo presenta como cumplidor de la ley, respetuoso con los apostoles y lo defiende con los discursos apologeticos, pero los materiales empleados son fiables y el fondo historico el Pablo de Hch es el mismo que afirma que se hace judio con los judios (1 Cor 9,20), pues es inconcebible que un judio cristiano pueda dejar todas sus raices personales, sociales y nacionales (cf Rom 10,1-4) Este punto de vista fue expuesto ya en el siglo XIX por M Schneckenburger y despues por H A Meyer (1800-1873), A Ritschl y M Baumgarten [40] (1812-1889) Siguen este punto de vista intermedio hoy dia bastantes autores, que forman un grupo cada dia mas numeroso [41]

c) *Cartas y Hch presentan el mismo Pablo,* ya que el Pablo de Hch coincide completamente con el de las cartas en sus principios y praxis Es verdad que hay diferencias entre ambas fuentes, pero son pequeñas y se pueden explicar. Esta postura fue la dominante hasta que se planteo este problema en los ultimos siglos y desde el siglo pasado ha sido defendida por muchos autores, exegetas e historiadores, que se apoyan en las coincidencias entre cartas y Hch [42], en las semejanzas de pensamiento y lengua y en el testimonio de la

[39] Cf Ph Vielhauer, *On the «Paulinism» of Acts,* en L Keck / J Martyn (eds), *Studies in Luke Acts,* 33 50, E Haenchen, *Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte* ZTK 52 (1955) 205-225, *The Acts of the Apostles* (Oxford 1971) 112-116 121-132, *The Book of Acts as Source Material for the History of Early Christianity,* en L Keck / J Martyn (eds), *op cit* , 258-278, E R Goodenough, *The Perspective of Acts,* en *Ibíd* , 51-59, P H Howard, *The Book of Acts as a Source for the Study of the Life of Paul,* G Klein, *Die Zwolf Apostel Ursprung und Gehalt einer Idee,* C K Barrett, *Acts and the Pauline Corpus* ExpTim 88 (1976) 2-5 y otros

[40] *Die Apostelgeschichte, oder der Entwickenlungsgang der Kirche von Jerusalem bis Rom* (Halle 1852) 3 vols

[41] Cf A Harnack, *Luke the Phisician, The Acts of the Apostles,* J Munck *op cit* , C Burchard, *Paulus in der Apostelgeschichte* TLZ 100 (1975) 882-895 y otros

[42] Cf F A G Tholuck (1799-1877), *Die Reden des Apostels Paulus in der Apostelgeschichte, mit seiner Briefen verglichen* TSK 12 (1839) 305 328 estudia en concreto

arqueologia [43], que ha confirmado bastantes datos de Hch Ciertamente que hay diferencias, pero estas se deben a falta de informacion de Lc, autor de la obra, compañero de Pablo y testigo de una parte de sus trabajos (a el se le atribuyen las secciones-nos) En nuestros dias se situan en esta linea A Wikenhauser, F F Bruce, W W Gasque, Gartner y otros [44] Asi, en concreto, para F F Bruce y W W Gasque, el conflicto entre Hch y las cartas paulinas es mas aparente que real, pues aunque hay diferencias, tambien hay mas puntos de contacto de lo que se reconoce, por otra parte, ninguno de los dos intenta escribir historia objetiva, Lc la escribe como teologia y Pablo como apologetica, y en este contexto solo un hipercritico insistiria en las diferencias Con relacion a la postura de Dibelius contraria a los discursos, afirma B Gartner [45] que el discurso de Atenas no es una coleccion de ideas sin homogeneidad, sino que la tiene y se inspira en el AT y en la apologetica judia es una adaptacion cristiana de la predicacion judia en la diaspora, las citas y alusiones vienen de esta literatura y no de la pagana, aunque el sentido que se le da es diferente al original judio La tecnica es la de un buen predicador que busca puntos de contacto con los oyentes No contradice el pensamiento de Pablo, aunque no se pueda encontrar paralelo para todo, pero hay que tener en cuenta que en las cartas que tenemos de Pablo no se contiene todo lo que pudo decir No es que sea literalmente de Pablo, esto no lo acepta nadie, pues el estilo es de Lc, pero viene de la tradicion, no de la libre creacion lucana El actual contexto puede ser paulino, al menos no es imposible

IV ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Para el problema del texto, cf A F J Klijn, *A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts* (Utrecht 1949 y Leiden 1969) 2 vols , *In Search of the Original Text of the Acts*, en E Keck / J L Martyn (eds), *Studies in Luke Acts* (Londres 1968) 103-110 Sobre los semitismos, cf especialmente A Rodriguez Carmona, *Los semitismos de los Hechos de los Apostoles* EstE 65(1990) 385-401 Para la problematica sobre el genero literario y el valor historico de Hch, es muy util la lectura de W W Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tubinga 1975) y M Hengel, *La storiografia protocristiana* (Brescia 1985)

Efeso en las cartas y en Hch Ha sido el primer exegeta que observa que el discurso de Mileto es el mas cercano a las cartas de Pablo por su caracter pastoral

[43] Cf A N Sherwin-White *op cit* Segun H W Tajra, *The Trial of St Paul A juridical Exegese of the Second Half of the Acts of the Apostles* (Tubinga 1989), los datos juridicos de Hch sobre el proceso de Pablo son correctos y avalan la historicidad de la obra

[44] Cf F F Bruce *The Speeches in Acts – Thirty Years After* en R Banks (ed) *Reconciliation and Hope* 53 68 *Paul and Jerusalem* TB 19 (1968) 3-25, *Paul and the Athenians* ExpTim 88 (1976) 8 12 *Is the Paul of Acts the Real Paul?* BJRyl 58 (1976) 282-305 W W Gasque, *The Speeches of Acts Dibelius Reconsidered*, en R Longenecker / M Tenney (eds) *New Dimensions in New Testament Study*, 232-250 *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*

[45] *The Areopagus Speech and natural Revelation* (Upsala 1955)

V. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Estudio de la estructura de Lc-Hch

Este trabajo ayudará al lector a familiarizarse con el texto de Lc-Hch y a poder tener un juicio personal sobre la problemática de la estructura. Para ello buscar todos los resúmenes redaccionales, los sumarios, los datos geográficos, los datos cronológicos, los personajes-protagonistas, la materia tratada y ver en qué medida explican la disposición del conjunto. A continuación, leer la estructura expuesta arriba (II, 4, b.c) y dar un juicio crítico.

2. Estudiar la interconexión entre los relatos

Lo que distingue al historiador es la presentación de los hechos unidos entre sí por una cadena de causas y efectos. Para Lc, los sucesos que cuenta forman parte de una historia, natural y sobrenatural a la vez y, por ello, gobernada por causas naturales y sobrenaturales, sabiamente combinadas entre sí. Estudiar desde este punto de vista:

a) introducciones y conclusiones de cada relato, examinando cómo están unidos al contexto precedente y siguiente;

b) cómo los motivos Espíritu Santo y Escritura unen los relatos y los presentan como historia religiosa;

c) cómo otros motivos sobrenaturales dan unidad al relato (cf. apariciones);

d) cómo los anuncios de lo que va a suceder articulan el relato;

e) ver la relación entre algunos hechos, por ejemplo última tentación y pasión de Jesús; muerte de Esteban y conversión de Saulo;

f) ver las causalidades humanas que unen hechos, por ejemplo Herodes Antipas;

g) ver cómo se articulan los discursos al contexto.

3. Estudio del estilo de Lucas

Con la ayuda de un instrumento de trabajo, por ejemplo M. Zerwick (*Analysis Philologica NT graeci*) o G. Nolli (*Evangelo secondo Luca*) analizar Lc 1,1-4; 1,5-10 y 8,49-56 (ésta última perícopa comparada con Mc 5,35-43) y ver cuál de las tres tiene estilo más clásico y cuál más semitizante.

4. *Estudiar el texto occidental de Hechos*

Estudiar las tendencias teológicas que revela el texto occidental, comparándolo con el alejandrino o usual. Para ello, véanse las ediciones de Delebecque *(Les deux Actes des Apôtres)* y de Boismard / Lamouille *(Le texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation).* Ayudarán las observaciones de C. Martini, *La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendences de l'Église ancienne,* en J. Kremer (ed), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (Gembloux 1979) 21-35.

Capítulo X
DIMENSION TEOLOGICA

El análisis del contenido de la doble obra ha mostrado que Lc presenta una historia de la salvación, dividida en varios períodos, en la que tiene que situarse el lector. En concreto presenta esta historia como un *camino profético y salvador,* programado y dirigido por Dios Padre, el protagonista que ofrece la salvación por medio del Espíritu Santo y de los profetas, los del AT, Jesús-profeta y la Iglesia, pueblo de profetas.

I. CAMINO PROFETICO [1]

1. *Camino*

La categoría *camino* aparece en Lc-Hch en función de los grandes personajes y de su obra. Juan Bautista es anunciado por el ángel y Jesús lo reconoce como el que viene a preparar los «caminos del Señor» (Lc 1,76; 7,27, cf. Mal) y él mismo se presenta como el que prepara y allana los «caminos del Señor» (Lc 3,4s, cf. Is). El «camino del Señor», pues, es el centro de su obra. María, modelo del creyente, *se puso en camino* con prisa (Lc 1,39). Jesús crea el camino de Dios (Lc 20,21), de la paz (Lc 1,79), de la vida (Hch 2,28). Es un camino que abre él mismo con su vida, recorriéndolo perso-

[1] Cf S Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke,* 131-145, S Lyonnet, *«La Voie» dans les Actes des Apôtres,* en J Delôrme / J Duplacy (eds), *La Parole de grâce,* 149-164, S V McCasland, *The Way* JBL 77 (1958) 220-230, W Michaelis, art *hodos,* en GLNT VIII, col 117-275 = TWNT V, col 41101, J Pathrapankal, *Christianity as a Way according to the Acts of the Apostles,* en J Kremer (ed), *Les Actes des Apôtres,* 533-539, E Repo, Der *Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums* (Helsinki 1964), W C Robinson, *The Way of the Lord* (Basilea 1962)

nalmente en su ministerio (Lc 4,30.32; 7,6; 8,1; 9,51.53.56.57; 10,38; 13,22.33; 17,11; 19,28.36; 22,22) y que le lleva a la resurrección o plenitud de la vida (Hch 1,10.11; 2,28), de acuerdo con el plan de Dios (Lc 20,21; Hch 2,28; 13,10); lo enseña (Lc 20,21) y es rechazado, al igual que los demás profetas, pero a pesar de ello lo continúa hasta su consumación (Lc 4,38; 13,33). Después de su resurrección, continúa caminando con sus discípulos (Lc 24,32) como protagonista del camino de la Iglesia (Hch 18,25), que es el suyo. Para ésta, «el camino» resume toda su obra y razón de ser (Hch 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22); es un camino salvador (Hch 16,17), que lleva a Dios y está de acuerdo con su plan salvador (Hch 18,26). Ha de vivirlo y anunciarlo (Hch 16,17; 18,26) a todos los hombres, de forma que, dejando sus propios caminos (Hch 14,16), enderecen sus pasos por el camino del Señor, que sale al encuentro de cada uno en su camino (Lc 9,57; 18,35; 24,17.35; Hch 8,26.27.36.39; 9,3.27; 22,6.10.21; 23,16; 26,12.13; 10,9.20). Se anunció a los judíos incrédulos (Hch 28,26), pero porque lo rechazan, Pablo se dirigió a los gentiles (Hch 18,6). La Iglesia se edifica cuando recorre el camino con seriedad (Hch 9,31), a pesar de las persecuciones (Hch 5,41), que no podrán detenerlo, porque lo dirige Dios por el Espíritu (Hch 5,33-40; 13,10; 16,7). El final del camino de Pedro es positivo porque termina con la huida (Hch 12,17), igualmente el de Pablo, que llega a Roma prisionero y allí permanece en la prisión (Hch 28,16-31). La parusía del Señor Jesús pondrá final a todo este camino de salvación (Hch 1,11).

2. *Etapas del camino*

Son fundamentalmente dos, la preparación y el cumplimiento por Jesús, pero dentro de éste hay que distinguir dos fases, de acuerdo con la cristología de los dos estadios, su ministerio terreno en Palestina y su actividad como Señor glorioso por medio del testimonio de la Iglesia, hasta que en su parusía se consume su obra.

a) Tiempo de preparación fue el Antiguo Testamento, representado por la actuación profético-salvadora de Juan Bautista, el último y mayor de los profetas de esta etapa (Lc 16,16), en quien culmina la obra de los patriarcas, de Moisés y de David. Por medio de ellos actúa Dios Padre, el verdadero protagonista de todo el camino, que durante esta etapa lo promete y programa. Por ello Lc presenta las grandes etapas y los grandes hechos del camino, espe-

cialmente los más desagradables, como cumplimiento. Así la aparición de Juan es cumplimiento de Is 40,3-5 (Lc 3,4-6), el comienzo de Jesús de Is 61,1-2 (Lc 4,18s) y el de la Iglesia de Jl 2,28-32 (Hch 2,14-21). Igualmente está profetizado el mesianismo de Jesús (Lc 7,22; Is 35,5; 61,1), la descalificación del templo (Lc 19,46; Is 56,7), la pasión, muerte y resurrección (Lc 9,22; 24,27.44), la traición de Judas y la elección de Matías (Hch 1,20; Sal 69,26; 109,8), el profetismo de Jesús (Hch 3,22s y Dt 18,15.19), la persecución de la Iglesia (Hch 4,25; Sal 2,1s), la incredulidad judía (Hch 28,15-27; Is 6,9s), la conversión de los gentiles (Hch 15,15s; Am 9,11s), etc. De esta forma, todo el camino, incluso los hechos desagradables y negativos, tienen carácter de cumplimiento, revelan la fidelidad de Dios y son motivo de acción de gracias y confianza (cf. Lc 1,55.69s; 2,29-32 etc.) y, en los casos negativos, de consuelo. Todo el camino, pues, está determinado por el Padre: cf. el uso frecuente de «como está escrito», «es necesario» *(dei)* (2,49; 4,23; 12,12; 13,33; 18,1; 19,5; 22,7.37; 24,44; Hch 1,16.21; 3,21; 4,12; 5,29; 9,6.16; 14,22; 19,21; 20,35; 23,11). Por ello es insensato oponerse a este camino, como dice Gamaliel (Hch 5,34-39).

Todas estas citas no han de ser entendidas como profecías en el sentido occidental del término, como un suceso predeterminado por Dios, sino de acuerdo con la mentalidad derásica, que suele verlo todo a la luz de la palabra de Dios, especialmente los hechos difíciles, para consolarse. Cuando el hombre que cree en Dios bueno, sabio y poderoso, experimenta el mal inexplicable, hace un acto de confianza en Dios, que tiene el control de todo cuanto existe y sucede; sólo él sabe la última razón de todo y hace que todo coopere para el bien de los que le aman (Rom 8,28). Todo, pues, lo positivo y lo negativo, está contenido y programado en los planes de Dios, dados al hombre por medio de la palabra. Pero teniendo el judío una mentalidad concreta, tiene necesidad de expresar con textos bíblicos concretos esta convicción, y para ello «busca» (el hebreo *midrás* significa «investigación») en la Biblia textos que tengan relación con el hecho que quiere iluminar. Naturalmente, en la Biblia no hay textos que se refieran a todas las situaciones, por lo que el judío creó una hermenéutica especial que lo hiciera posible. Las citas, pues, hay que verlas no a priori, sino a posteriori: no se trata de que Dios predeterminó, por ejemplo, que los judíos mataran a Jesús, sino que, una vez que se ha dado este hecho, se busca en la Escritura un texto que pueda aludir a él y así se enmarca dentro de los planes insondables de Dios.

Juan, el mayor profeta de esta etapa, prepara inmediatamente la siguiente con su mensaje de conversión (Lc 3,3ss). Lc evita mezclar su obra con la de Jesús. Por eso, después de la presentación

de su actividad, narra su prisión y no menciona su presencia en el bautismo de Jesús.

b) El tiempo de Jesús es la etapa del cumplimiento

– *El ministerio terreno* fue el comienzo del cumplimiento de las promesas por medio de su actuación como profeta escatológico. Jesús comienza su camino en Galilea. Sin salir de ella, proclama, con palabras y obras, el hoy del cumplimiento de las promesas de salvación, como profeta que ha de pasar por el rechazo. Desde el primer momento elige a los Doce Apóstoles que han de ser testigos cualificados de su ministerio. Desde Galilea se pone en camino (9,51) hacia Jerusalén, en un caminar frecuentemente recordado y que ya es comienzo de su exaltación. En Jerusalén se consuma su camino que, por medio de la muerte, le lleva a la exaltación, asumido por Dios en su gloria y constituido Mesías y Señor (Lc 24,50-53; Hch 1,1-11; 2,36). El camino, pues, termina en «la derecha del Padre», una meta auténtica que le realiza plenamente, comenzando y personificando el Reino de Dios, la vida filial y fraternal en gloria que Dios quiere para sus hijos. Este final coronó una existencia profética, sacerdotal y regia (cf. Sal 110,1.4); por ello Lc describe la asunción como un subir hacia el cielo, mientras da la bendición sacerdotal (Lc 24,50s) y como unción profética, en que queda constituido como Palabra viviente que Dios dirige a los hombres (Hch 3,22.26).

– *Durante el tiempo de la Iglesia,* el Señor resucitado continúa ejerciendo como Mesías, Señor y Profeta. La Iglesia tiene que recorrer una etapa propia del camino, que es etapa de testimonio; durante ella ha de proclamar con obras y palabras que ya ha comenzado el cumplimiento de la promesa del Reino de Dios en y por Jesús resucitado, y que esta salvación se ofrece a todos los hombres, judíos y gentiles, «hasta el confín de la tierra» (Hch 1,1-11). La exaltación de Jesús marca el final de su camino terreno y el comienzo del de la Iglesia. En ella Jesús recibe la plenitud del Espíritu, que ofrece a los hombres, que así quedan constituidos en pueblo de profetas, capaces de ser testigos de su salvación que se ofrece a todos. El camino de la Iglesia, pues, se sitúa entre la asunción y la parusía del Señor y está a su servicio, es decir, está entre el Reino presente y futuro y a su servicio. De esta forma se hace realidad el Sal 110,1 (cf. Hch 2,34): Siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies. El Padre, protagonista, por medio de su Espíritu capacita a la Iglesia para que coopere en la tarea de someterlo todo a Jesús, invitando a la

humanidad a aceptar libremente todo lo que implica la exaltación de Jesús, la vida filial y fraternal, hasta que llegue la hora del sometimiento total en la parusía. La Iglesia realizará esta tarea con su testimonio de doble manera, con su vida filial y fraternal, y con la proclamación de la exaltación de Jesús, que es la explicación del nuevo tipo de vida de la comunidad. En Hch, los discursos son siempre explicación de la actuación de los testigos. Este camino de testimonio comprende varios pasos: Jerusalén, Judea, Samaría y hasta «el confín de la tierra» (Hch 1,8), pasando así de los judíos a los gentiles. De esta forma, el camino se va apartando poco a poco de Jerusalén: en la etapa preparatoria estuvo centrado en Jerusalén, en esta ciudad culminó el camino terreno de Jesús, pero a causa de la incredulidad judía y de la persecución a la comunidad cristiana el camino comienza a apartarse de la ciudad y se dirige hacia el corazón del mundo gentil, designado con la expresión «confín de la tierra», tomada del tercer poema del Siervo de Yahvé. De esta forma Lc expresa su convicción de que es el Señor el protagonista del camino de la Iglesia y que éste es actualización del camino del Siervo, destinado a todos los hombres, pero entre dificultades. Cuando el camino llega a Roma, hay una última invitación a los judíos, pero muestran de nuevo su incredulidad y por ello Pablo se dirige a los gentiles (Hch 28,23-28).

c) La parusía marcará el final del camino salvador. Entonces Jesús aparecerá plenamente como Mesías y Salvador, en contraposición a esta etapa en que actúa como Mesías oculto, retenido en el cielo hasta que lleguen los tiempos del consuelo y de la restauración de todas las cosas (Hch 3,21).

II. CARACTERISTICAS DEL CAMINO

1. Animado por el Espíritu

El Espíritu es «la promesa del Padre» (Lc 24,49; Hch 1,4; 2,33) y, por tanto, un don prometido y enviado por el Padre, el protagonista del camino. Su tarea es doble: ungir y capacitar a los profetas, que han de recorrer el camino, y dirigir y confirmar este camino.

a) Unge a los profetas, que han de recorrer el camino, convir-

tiéndolo en profético. David habló inspirado por el Espíritu (Hch 4,25); Juan Bautista, prototipo del tiempo de la promesa, fue lleno del Espíritu y capacitado para actualizar el profetismo de Elías (Lc 1,15.17; cf. 3,2s); María recibe el Espíritu, que la convierte en virgen-madre (Lc 1,35); Isabel, Zacarías y Simeón profetizan inspirados por el Espíritu (Lc 1,67; 2,25.26s). De manera especial el *camino de Jesús* fue profético. Jesús cumplió las condiciones del profeta: ungido por el Espíritu de Dios, oye la palabra de Dios y es enviado por él (Lc 3,21s; 4,18; Hch 10,38); es así el profeta escatológico prometido (Hch 3,22; cf. Dt 18,15.19). En el contexto del bautismo fue ungido profeta y durante todo su ministerio dio la palabra de Dios, profundizando en su profetismo, hasta llegar a hacerse él mismo «palabra profética» en su resurrección (cf. Hch 3,22.26 donde Lc con un juego de palabras [2] presenta la resurrección de Jesús como el cumplimiento de la promesa del profeta escatológico anunciado por Moisés). Su profetismo consistió en dar la «palabra» con hechos y palabras (cf. hebreo *dabar:* realidad y su explicación), cuyo contenido es la paternidad de Dios, que ya comienza su Reino (Lc 10,22; 8,1; 16,16) en función de la obra de Jesús (Lc 24,46s; Hch 1,3). Esto significa que ya es posible la amnistía, el perdón y la vida filial y fraternal (Lc 4,18; 7,38-50), cuya ley es el amor y la misericordia (Lc 6,27-49). Es una palabra dirigida a todos, especialmente a los pobres (Lc 4,18; 7,22), pero que ha de ser aceptada libremente (Hch 3,22s; 7,37), cosa que no todos harán, especialmente entre los judíos. Por ello es un profetismo que conoce la dificultad y el rechazo (Lc 4,24; 13,13).

Igualmente *el camino de la Iglesia es profético.* Cada Iglesia concreta tiene su Pentecostés, bautismo del Espíritu (Lc 3,16; Hch 1,5; 11,16), en el que recibe el poder del Espíritu (Hch 1,8), se consuma su nacimiento y queda convertida en pueblo profético: cf. Jerusalén (Hch 2,1ss), Samaría (Hch 8,14-17), la comunidad gentil de Cesarea (Hch 10,44s), Efeso (Hch 19,6), cf. Saulo (Hch 9,17). Es una presencia dinámica y constante del Espíritu, que se renueva por la oración en los momentos difíciles, capacitando para realizar signos y dando audacia para continuar la proclamación (Hch 4,31; cf. 13,52; Lc 11,13; 12,12). Lc, preocupado por la tarea profética de la comunidad cristiana, subraya esta acción del Espíritu, silenciando su acción en la justificación personal; de aquí los textos en que habla del bautismo sin hacer referencia al Espíritu, que es

[2] Hch 3,22: El Señor Dios os suscitará *(anastêsei)* un profeta; Hch 3,26: Dios, al resucitar *(anastēsas)* a su Hijo, os lo envía.

recibido por la posterior imposición de manos (Hch 8,16s; 10,47; 19,2-6). En el *iter salutis* de Lc, la donación del Espíritu supone la conversión, el bautismo y el perdón de los pecados (Hch 2,38). El profetismo de la Iglesia consiste en dar y servir la palabra, bajo el impulso del Espíritu (Hch 4,8), proclamando las grandezas de Dios (Hch 2,4,11; 10,46; 19,6) y en concreto la muerte y resurrección de Jesús, que envía su Espíritu (cf. discursos de Hch), y realizando los signos que muestran la presencia del Reino por Jesús (cf. los sumarios de Hch). Así realizaron su profetismo la comunidad (Hch 2,4.17s), Pedro, Esteban (Hch 6,3.5; 7,55), Bernabé (Hch 11,24), Agabo (Hch 11,28), Pablo (Hch 13,9), los presbíteros (Hch 20,28), los discípulos (21,4.11); por ello resistirlos, como hacen los judíos, es resistir al Espíritu (Hch 7,51). En este contexto aparece con mucho relieve la «palabra». Por medio de ella Dios crea profetas y actúa en la historia (Lc 3,1-6; Hch 15,35; 19,20; 20,32), por medio de ella igualmente crece el discípulo de Jesús (Lc 8,5-21) y se edifica la Iglesia (Hch 20,32), con la condición de que sea palabra de Jesús transmitida fielmente por los apóstoles (Hch 2,42).

b) Es un *don que garantiza los pasos del camino* de Jesús (Lc 4,1.14; Hch 1,2) y de la Iglesia (Hch 8,29.39; 9,31; 10,19.21.44.45.47; 11,12.15; 13,2.4.52; 15,8.28; 16,6s; 20,23; 21,4.11), ayudando a los apóstoles y demás responsables en el gobierno de la comunidad (Hch 5,3.9.32; 13,2.4; 15,28). Por ello el Espíritu es una garantía fundamental, que asegura el nexo entre el camino de Jesús y el de la Iglesia, pues guía, ilumina, fortalece y dirige a los «vigilantes» *(episkopoi)*, que él pone para dirigir la comunidad. Según Lc, no hay oposición entre acción del Espíritu y acción apostólica. Por ello el camino es también

2. *Apostólico*

Los Doce-Apóstoles, bajo la acción del Espíritu, son los garantes de la continuidad entre el pasado y el presente, pues forman el grupo especial de testigos cualificados de toda la obra de Jesús.

Según Lc, Jesús eligió a los Doce y sólo a ellos dio el título de apóstoles (Lc 6,13). La razón es que los Doce Apóstoles han de ser testigos de *toda* la obra de Jesús, desde el bautismo de Juan hasta su exaltación (Hch 1,15-26), y por ello, garantes, junto con el Espíritu, de la autenticidad de la continuación del camino de Jesús por la Iglesia. En este contexto, Lc presenta su elección y misión (5,1-11; 6,12-16; 9,1-16) desde el primer momento, en la misma parte

(4,14-9,50) en que presenta a Jesús y su mensaje, puesto que este grupo tiene una importancia especial. Las apariciones del Resucitado se centran en ellos, que quedan convertidos en testigos especiales de la resurrección y en el núcleo que aglutinará a los demás testigos (Lc 24,36-49). Hch 1,2, en el resumen de la obra de Jesús, presenta como una acción muy importante la elección y las instrucciones dadas a los apóstoles, bajo la acción del Espíritu Santo. Jesús les promete este mismo Espíritu, que les ayudará a realizar su testimonio cualificado (Lc 24,48s; Hch 1,4s), y lo reciben en Pentecostés (Hch 2,1-5; 4,8; 10,19; 11,12; 15,28), realizando su tarea de diversas maneras: igual que los demás testigos, dan testimonio de la resurrección, (Hch 3,12-26; 4,8-12.19-20; 4,33; 5,29; 8,25; 9,32-11,18), y además de toda la obra de Jesús (Hch 2,22-24; 10,34-43), con palabras y con signos y señales (2,43; 3,1-10; 5,12.15s), a pesar de las persecuciones, porque su obligación como testigos es proclamar lo que han visto y oído (4,20). Por ello es fundamental para la comunidad el perseverar en la enseñanza de los apóstoles (2,42; cf. 20,18-35). Convocan y gobiernan la comunidad (Hch 1,15-26; 4,34; 5,1-11; 6,1-6; 8,20-23), confirman y completan la obra evangelizadora de los demás testigos (8,14-17; 11,22), disciernen las actitudes de los discípulos (5,1-11; 8,20-23) y los pasos que ha de dar la comunidad (10,47s;11,17; 15,2-31).

Finalmente, para Lc los Doce son el ministerio fontal, creado por Jesús, del que se derivan los demás ministerios existentes en la Iglesia de su tiempo; por ello presenta a los Doce eligiendo a los siete evangelistas (6,1-6) y combina el ministerio de Felipe con el de Pedro y Juan cf 8,4-40) [3]. Para Lc, la Iglesia nace y crece aglutinándose al grupo de los Doce Apóstoles creado por Jesús, al que el Señor «agrega» (2,47) a los que se van a salvar; es decir, la Iglesia es apostólica. Los Doce son tipo de los dirigentes de la Iglesia de su tiempo, elegidos por ellos (y también por Pablo: cf. 14,23; 20,28). A estos dirigentes se aplican las mismas instrucciones que Jesús dirigió a los Doce, ya que por ellos queda asegurado en la Iglesia el servicio de los Doce (Lc 9,1-6; 22,14-38, verdadero discurso de despedida, pensado en función de la situación de la comunidad lucana) [4].

[3] Posiblemente Lc conoce dos tradiciones sobre la evangelización de Samaría, una que la atribuía al evangelista Felipe, y otra que lo hacía a Pedro y Juan. Lc combina ambas: cf. K. Loning, *Lucas, teólogo de la Historia de la Salvación*, en J. Schreiner (ed.), *Forma y Propósito del NT* (Barcelona 1973) 244-246.

[4] Cf. J. Dupont, *Les ministères de l'Eglise naissante d'après les Actes des Apôtres*, en *Ministères et célébration de l'Eucharistie* (Roma 1973) 94-148.

Pablo ocupa un lugar peculiar en Hch. Cuando se escribe la obra, ya hace tiempo que ha muerto, pues su figura aparece engrandecida, como alguien perteneciente al pasado. Ya se está en el tiempo «en que no le volverían a ver» (20,38). Para Lc, Pablo no es apóstol [5], pero es algo equivalente. No es independiente ni dependiente de los Doce, sino que actúa en comunión con ellos. Ellos le reconocen y él los consulta. Predica lo mismo que ellos y actúa lo mismo que ellos (cf. los paralelismos Pedro / Pablo en la predicación y en los signos). En un contexto en que no todos aprecian la obra de Pablo, Lc la defiende y prestigia, justificando su actuación (cf. importancia dada al proceso: 21,27-26,32) y, con ello, legitimando las comunidades creadas por él.

Pero el relieve que tienen los Doce no significa que tengan la exclusiva de la misión: toda la Iglesia es enviada como testigo. Por ello Lc presenta la misión de los 72, tipo de la misión universal de todos los cristianos, llamados a dar testimonio de la resurrección junto y en comunión con los Doce: cf. Lc 10,1-24, texto perteneciente a la parte parenética (sección del camino), en la que se presentan las características de la moral cristiana. Para Lc, todo el que camina con Jesús ha de ser su apóstol y testigo.

3. *Camino recto e imparable*

Para Lc, que se sirve de la geografía para expresar su teología, el camino es recto, imparable e irreversible, de acuerdo con el plan de Dios, dirigiéndose de Galilea a Jerusalén, de Jerusalén a Antioquía y de ésta a Roma, los tres grandes centros sobre los que gravita todo el relato. La realidad fue mucho más compleja, pero Lc la simplifica para explicar la situación que vive, en que Jerusalén ha dejado de ser el centro de las promesas cumplidas en Jesús. En Nazaret se prefiguró la situación actual: Jesús proclamó el hoy de la salvación y sus paisanos quisieron despeñarlo, «pero él, abriéndose paso, seguía su camino» salvador (Lc 4,30), porque los hombres, en concreto la incredulidad judía, no lo pueden detener. Era un anuncio de lo que sucedió en Jerusalén, en donde los judíos matan a Jesús, pero Dios lo resucita: cf. las fórmulas antitéticas de muerte y resurrección, en que se oponen lo que hacen los judíos y lo que hace Dios (Hch 2,22-24.36; 3,13-15; 4,10-12; 5,29-32; 10,39-43; 13,27-30). Por ello las persecuciones, en lugar de detener el camino,

[5] Hay que considerar la mención de 14,14 como un dato de la fuente, que escapó a la reelaboración de Lc.

favorecen su avance (Hch 8,1-3; 11,19-21; 13,50-14,1ss; 16,40-17,16, etc.). Ante esto, hay que evitar oponerse a él, pues sería oponerse a Dios, como dice Gamaliel (5,34-39).

4. *Camino actual*

En él, cada generación tiene su Hoy. Lc invita a sus contemporáneos a tomarse en serio la tarea que les toca en este camino, que tiene un Hoy con una tarea propia para cada generación: lo tuvo la etapa de preparación (Lc 16,16), después Jesús (Lc 2,11; 4,21), después la primera generación cristiana (cf. Hch) y ahora toca a la presente generación. Ciertamente el cristiano ha de vivir entre el pasado, el tiempo de Jesús que es base del presente, y entre el futuro, la parusía, consumación de la salvación, pero sin que le impidan descubrir y realizar la propia tarea en su Hoy. De aquí la tendencia a subrayar el presente de diversas formas: «descatologiza» varias tradiciones que subrayaban la faceta futura, añadiendo aspectos actuales, como la predicación de Juan (Lc 3,10-14), las persecuciones y destrucción de Jerusalén (Lc 21,12-24), las reacciones ante la muerte de Jesús (Lc 23,48); hay que llevar la cruz «cada día» (Lc 9,23); hay que dar fruto con constancia, pues es fundamental perseverar cada día en la tarea, hasta el punto de que esto se convierte en signo de la presencia del Reino (Lc 8,15; Hch 1,14; 2,42). Ahora es el tiempo de la conversión (Hch 4,29), pues es el tiempo en que obra la gracia y la palabra edifica la comunidad (Hch 20,32). Por ello ahora hay que dar testimonio y pedir fuerzas para hablar (Hch 4,29). El hoy concreto de cada generación, pues, es dar testimonio del Reino de Dios, proclamándolo y realizando los signos que muestran que ya ha comenzado su presencia por la exaltación de Jesús (Hch 1,7-11). Por ello estos signos están relacionados con las diversas facetas del Reino: recibir y dar el perdón de los pecados (Lc 24,47-49; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18) y el don del Espíritu Santo (Hch 2,38; 4,31; 10.45; 11,17; 15,8); la oración, signo de vida filial (Hch 2,42.46s); la koinonía, signo de vida fraternal (Hch 2,42.44s; 4,32.34-37; 5,1-11); la «fracción del pan», signo de vida filial y fraternal (Hch 2,42); curaciones que muestran que ya se realizan los «signos y prodigios» de los tiempos escatológicos (Hch 2,19.22.32; 4,30; 5,12.15s; 7,36; 8,13; 14,3); comportamientos anómalos en el contexto legal judío o romano (Hch 5,28); todo ello realizado con constancia (Hch 1,14; 2,42). Ante estos signos, los testigos se ganan el favor (2,47; 4,33; 5,13) y el respeto de todos (2,43.44; 3,10.11; 5,11), y otros además creen (2,41; 4,4; 5,14; 9,35.42).

III. CAMINO SALVADOR

La salvación es uno de los temas más importantes de la teología lucana, como aparece a la luz del vocabulario y de los sumarios. Proporcionalmente Lc-Hch solo emplea más veces el vocabulario de salvación que el resto del NT [6]. Igualmente en los sumarios se resume la obra de Jesús y la actividad apostólica como salvación (cf. Lc 2,11; 4,18-21; 19,9s; Hch 2,47; 5,31; 13,23.26; 16,17; 28,28). Jesús aparece así como respuesta a los deseos íntimos de toda la humanidad, judíos y gentiles, a los que ofrece la auténtica salvación y les invita a abandonar las falsas salvaciones, de tipo fariseo y pagano. Ante el mundo judío, Lc presenta a Jesús como el cumplimiento de la salvación prometida por el Padre (cf. Lc 4,21 + Is 58,6; 61,1-2; Lc 7,18-23 + Is 26,19; 29,18ss; 35,5s; 61,1), que se recibe por pura misericordia, por el reconocimiento del propio pecado, y no por los propios méritos (Lc 13,1-9; 14,1-24; 15; 17,10; Hch 2,38). Por otra parte, Jesús sale al encuentro de los deseos de salvación de los gentiles, muy vivas en esta época [7], como verdadero *Soter,* pues también para ellos es la salvación (Hch 2,39).

1. La salvación

El NT emplea el vocabulario de salvación con muchos matices, que se pueden resumir en dos bloques: 1) salvar del mal, sacando de una situación que amenaza *(término a quo):* liberar de un mal que amenaza, liberar de un mal ya presente, mantener fuera de este mal (faceta ontológica), y consiguientemente en los tres casos liberar de la opresión psicológica que se siente ante el mal inminente o presente (faceta psicológica); 2) dar un bien, situando en un estado que realiza *(término ad quem):* dar el bien plenamente o comenzar a darlo, con la esperanza de llegar a recibirlo plenamente, mantener en esta situación (faceta ontológica), y consiguientemente en los tres casos la alegría y seguridad que se deriva de ello (faceta psicológica).

[6] Véase el siguiente cuadro:

sozein	17x	en Lc,	13x	en Hch,	(= 28,30%),	76x	el resto del NT	(= 71,69%)
diasozein	1x	»	5x	»	(= 80,00%),	2x	»	(= 20,00%)
soter	2x	»	2x	»	(= 16,66%),	20x	»	(= 83,33%)
soteria	4x	»	6x	»	(= 22,22%),	35x	»	(= 77,77%)
soterios	2x	»	1x	»	(= 60,00%),	2x	»	(= 40,00%)
total	26x		27x		(= 28,19%)	135x		(= 71,80%)

(Cf. A. George, *Le vocabulaire de salut,* en *Etudes sur l'oeuvre de Luc,* 307).

[7] Cf. sobre la inscripción de Priene y 4ª egloga de Virgilio, J. Leipoldt / W Grundmann (eds.), *El mundo del NT,* II, 115-118.

Según Lc-Hch, la salvación que Jesús ofrece al hombre cubre estos diversos aspectos. Su *término a quo* es librar de las tinieblas (Hch 26,18) y en concreto del pecado (Lc 5,20-26; 7,50; 24,47; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 19,9; 26,18; cf. Lc 22,61s; 23,39-43), de Satanás y sus demonios (Lc 7,21; 8,36; 9,37-32; 11,14-22; 13,10-17; Hch 5,16; 26,18), del dolor y la enfermedad (Lc 5,12-16.17-26; 6,9.18s; 7,1-10.21-23; 8,43-48; 17,11-19; 18,35-42; Hch 3,1-10; 4,9; 5,12-16; 9,31-35; 14,9; 19,11s), de la muerte (Lc 7,11-17; 8,49-56; Hch 9,36-43, 20,7-12), de la incredulidad y de los incrédulos (Hch 2,40) y de los ídolos (Hch 14,15; 17,30). El *término ad quem* es Dios (Hch 26,18), o la felicidad escatológica in genere (Lc 9,24; 13,23; 18,26), o su comienzo in genere (Hch 4,12; 13,26, 15,11; 28,28), mediante la incorporación a Jesús (Hch 11,24) y a su comunidad (Hch 2,47).

2. *Salvación radical y universal*

Entre estos diversos aspectos hay una estrecha relación. Por una parte, Lc subraya la importancia del perdon de los pecados, *afesis ton hamartion,* hasta el punto de que con frecuencia resume con ello toda la obra de Jesús (Lc 1,77; 3,3; 4,18; 24,47; Hch 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). Se trata de la salvación radical, que libera al hombre del corazón de piedra y le da un corazón nuevo, aspecto al que jamás llegan las salvaciones paganas. Por otra parte, esta liberación radical implica un dinamismo liberador, que lleva a la liberación de todo tipo de esclavitud (cf. Lc 4,16-22), donde se presenta a Jesús ofreciendo una liberación *(afesis,* 2 veces), cumplimiento de la promesa del año jubilar, que implica la abolición de toda esclavitud [8]. Por ello la oferta de este perdón está asociada a la liberación de las demás esclavitudes y Lc une estrechamente los aspectos materiales y espirituales de la salvación; así en Hch 4,9.12 el verbo salvar se aplica tanto a la curación del tullido como a la salvación escatológica en general, y en Lc 5,20 la curación del paralítico confirma el poder que tiene Jesús para perdonar pecados (cf. Lc 13,16). Jesús autentica su misión presentándose como iniciador y creador del Año de Gracia de Yahvé, dando ya el perdón de los pecados, liberando de Satanás, signo de la presencia del Reino (Lc 11,20), evangelizando a los pobres y

[8] Lc sigue el uso de los LXX, que tradujeron con *afesis* el vocabulario hebreo relacionado con las remisiones propias del año sabatico y jubilar, condonacion de deudas, libertad de esclavos, recuperacion de tierras

realizando otros signos que anuncian la futura liberación del dolor y la muerte (Lc 7,18-23; 21,28). Igualmente, la Iglesia ha de autenticar su misión compartiendo los bienes y realizando la promesa del Año Jubilar, que anunciaba una comunidad en la que no habría pobres (cf. Hch 2,42-47; 4,32-36) [9].

• *El Reino de Dios* [10] Lc-Hch habla 42 veces del Reino de Dios, pero aparentemente este concepto no ocupa el lugar central que en Mc y Mt Así, por ejemplo, Mc y Mt resumen desde el primer momento el ministerio de Jesus en la proclamacion del Reino (Mc 1,14s, Mt 4,17.23), mientras que Lc lo hace en la obra profetico-salvadora de Jesus (4,16ss) y no menciona al Reino hasta el sumario de 4,43 Sin embargo la realidad significada por Reino de Dios es central, Lc la traduce a otras categorias teologicas, como salvacion, amor, misericordia, con lo que ayuda a comprender las implicaciones actuales del Reino ya presente por y en Jesus. Jesus proclamo el comienzo del Reino, es decir, el comienzo del Año de Gracia con sus implicaciones de amor y misericordia, y la Iglesia, testigo de que el Reino esta vinculado a Jesús resucitado (Hch 1,3), proclama el Reino y a Jesus resucitado (Hch 8,22, 14,22, 19,8, 20,25, 28,23.31) con todas sus implicaciones, resumidas en la oración y en el compartir (Hch 2,42-47, 4,32-35)

Estos diversos aspectos de la salvación se realizan a lo largo de las etapas del camino, en un proceso *histórico-escatológico.* Comienza en nuestra historia concreta, en la que ya irrumpe por los profetas (Lc 3,1-3), Jesús y la Iglesia, pero se consuma trascendiendo la historia humana, en la parusía de Jesús (Lc 21,28), que manifestará la plena liberación.

3. *Agentes de la salvación*

Son Dios Padre y Jesús, que para ello se sirven de diversos medios. Dios Padre, protagonista del camino salvador, promete la salvación (Lc 3,6), la prepara y la da, enviando a Jesús, concebido virginalmente (Lc 1,47.69; 2,30; cf. 1,71.77; Hch 28,28).

Jesús, el profeta escatológico, es el Salvador por antonomasia (Lc 2,11.12; 19,10; Hch 5,31; 13,23), que trae la salvación con su actuación profética, con sus palabras y signos, con su muerte-

[9] Cf J Dupont, *L'Union entre les premiers chretiens dans les Actes des Apôtres* NRT 91 (1969) 897-915, R B Sloan, *The favorable Year of the Lord A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* (Forth Worth 1977), A Sisti, *Il tema del giubileo nell'opera di Luca* «Euntes Docete» 37 (1984) 3-30

[10] Cf A George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc,* 257-306, H Conzelmann, *El centro del tiempo,* 165-174

exaltación y donación del Espíritu (Lc 1,69.71; 2,30; Hch 2,21; 4,12; 5,31; 13,23; 15,11; 16,31).

Ahora, durante el camino de la Iglesia, Jesús sigue ofreciendo su salvación por su Espíritu, que crea testigos-profetas que proclaman y ofrecen la salvación (Hch 2,47). Por ello la Iglesia tiene su tarea propia al servicio del camino salvador de Jesús, consistente en recibirla y en dar testimonio de ella. Hch 2,37s resume todo el *iter salutis*, por el que el hombre recibe la salvación y queda capacitado para dar testimonio de ella, en los siguientes actos: recibir la palabra, convertirse, creer, bautizarse, recibir el perdón de los pecados y posteriormente el don del Espíritu. En el contexto teológico lucano, en que la salvación se ofrece por medio de profetas, la palabra tiene mucha importancia como medio normal por el que se invita a la salvación. Es palabra de gracia (Hch 14,3; 20,32) y de salvación (Hch 11,14; 13,26; 16,17; 28,28), porque la contiene y conduce a ella (Hch 13,46); se la personaliza y se la presenta como resumen de todo el mensaje de salvación (Lc 1,2.4; 5,1; 6,47; 8,11.21; 24,19; Hch 2,41; 4,29.31; 10,36; 13,44.49) e incluso de todo el proceso salvador (Hch 6,7; 8,14.25; 11,1; 12,24; 14,25), y objeto de glorificación (Hch 13,48). La palabra es poderosa (Lc 16,29-31), pero realizará su dinamismo en función de la situación del corazón que la escucha (Lc 8,4-15). Se la acoge con la conversión (Lc 10,13; 11,32), necesaria para todos (Lc 13,3.5) y que consiste en dejar la incredulidad ante el mesianismo de Jesús (los judíos: Hch 2,38.40) y la idolatría (los gentiles: Hch 17,30; 26,20), para volverse a Dios (Hch 20,21) y a Jesús (Hch 3,19). La fe es fundamental, hasta el punto de que las palabras *fe* (Hch 6,7) y *creyentes* (Hch 2,44; 4,32) se emplean para designar a los discípulos y toda la obra de salvación (Hch 13,8; 14,22.27; 16,5); consiste en fiarse de Dios (Hch 16,34) y del Señor Jesús (Hch 5,12; 9,42; 10,43; 11,17; 16,31; 20,21; 24,24), aceptando sus palabras y poniéndolas por obra (Hch 13,12), consiguiendo así la salvación (Lc 7,50; 8,48; 17,19; 18,42; Hch 13,39; 15,9.11; 26,18).

El bautismo en el nombre de Jesús (Hch 2,38; 10,48; 19,5), es decir, mientras se invoca el nombre salvador del Señor Jesús, sella y consuma la salvación del que se ha convertido y cree. Hch emplea esta fórmula, inspirado en el texto de Joel que cita en 2,21 y explica en el primer discurso de Pedro (2,22-39). Es el bautismo de los tiempos escatológicos, que ya han llegado, porque Jesús ha muerto y resucitado y ha sido constituido Mesías y Señor y, por ello, todo el que invoque este nombre, el único salvador, se salvará (Hch 4,12). El bautismo aparece así como la celebración en que formal-

mente se invoca el Nombre; en ella el creyente lava sus pecados (Hch 22,16) y queda agregado oficialmente a la comunidad (Hch 2,41). Finalmente, la donación del Espíritu termina este proceso y convierte al bautizado en testigo de la resurrección, miembro de un pueblo de profetas, por el que Jesús por su Espíritu ofrece su salvación a todos los hombres. Según Lc-Hch, no hay oposición entre la acción del Señor por su Espíritu realizada sin mediación eclesial y entre la realizada por su Iglesia; al contrario, son acciones complementarias; así la conversión de Saulo es obra inmediata de Jesús y obra de la Iglesia, a la que él mismo remite (Hch 9,3-18), la misión de Antioquía es obra de la comunidad y del Espíritu (Hch 13,1-4), los presbíteros son creados por Pablo y por el Espíritu (Hch 14,23; 20,28).

4. *Destinatarios de la salvación*

a) *Universalismo y privilegiados*

Si los sistemas humanos de salvación son parciales, pues no cubren todas las necesidades del hombre, con frecuencia marginan a los que no tienen medios salvadores (dinero, poder, prestigio) y crean dolor; por el contrario, la salvación que ofrece Jesús es total, pues cubre todas las necesidades del hombre, y llega a todos, aunque privilegia a los marginados y, por ello, es causa de alegría. Es así *universal* por su contenido y por sus destinatarios. Esta última faceta está presente en todo el camino salvador, aunque de diferentes formas en las diversas etapas. La etapa terrena de Jesús, al igual que la de la promesa, fueron universales en su proyección final, no en su realización, que estuvieron circunscritas al pueblo de Israel. Así, la obra de Juan, el último profeta de la etapa de preparación, está dirigida al pueblo judío, pero tiene como último horizonte el que *toda carne vea la salvación de Dios* (Lc 3,6) [11]. Igualmente el camino terreno de Jesús, tiempo irrepetible, está dedicado al pueblo judío, primero en Galilea y después en Judea, buscando a todos los hijos perdidos de Abraham (Lc 19,10); los samaritanos le rechazan y por ello quedan para el camino de la Iglesia (cf. Lc 9,51-56), pero pone los pilares para el universalismo efectivo, pues en última instancia su obra se dirige a todos los pecadores (Lc 5,31s); por ello Lc presenta a Jesús como hijo de

[11] A diferencia a Mc y Mt, Lc alarga la cita de Is 40,3-5 para incluir 40,6 con la idea de universalidad

Adán y consiguientemente hermano de toda la humanidad (Lc 3,23-38), y su aparición tiene un alcance universal (Lc 2,14.30-32). Es en la etapa del camino de la Iglesia, cuando el Resucitado, presente por medio de su Espíritu, ofrece la salvación a todos los hombres por medio del testimonio de sus testigos (cf. Hch).

b) Los pecadores

En el marco de este universalismo, los marginados, en concreto los pecadores, los pobres, las mujeres y los samaritanos, son destinatarios privilegiados de la salvación:

Los pecadores, incluso los públicos (Lc 7,37; 19,7), aparecen en primer plano en la obra de Jesús, que los busca (Lc 19,7), come con ellos (Lc 5,29-31), los perdona (Lc 7,48-50; 22,61s; 23,42s), los excusa (Lc 23,34), los llama a su seguimiento (Lc 5,27s). La razón de este privilegio es teológica, radica sólo en la misericordia de Dios Padre, que desea ardientemente la vuelta de todos sus hijos a la casa, y para ello envió a Jesús (Lc 5,32; 19,9s). Por ello hay grande alegría en el cielo cuando un pecador se convierte (Lc 15). Así Jesús realiza la amnistía radical de Dios (Lc 4,19), que se recibe reconociendo el propio pecado y acudiendo a la misericordia de Dios (Lc 18,13s).

c) Los pobres

Los pobres forman un conjunto heterogéneo, que se pueden separar en tres grupos, según el grado de carencia de bienes y la razón de ello, con diferente connotación teológica cada uno de los grupos.

– El primer grupo lo forman los *pobres-miserables,* los *anawim* del AT, que tienen carencias de tipo diverso que les impiden vivir como personas. Es un grupo amplio donde están incluidos los miserables, mendigos, humillados, hambrientos, lisiados, cojos, mancos, viudas necesitadas, mujeres estériles (Lc 1,48.52.53; 6,21; 14,13.21; 16,20.22; 18,22; 19,8; 21,3). Todos ellos son los destinatarios privilegiados del Reino de Dios y, por ello, de la obra de Jesús (Lc 4,18; 7,22; 14,21; 16,20-25). La razón es teológica y radica en las promesas de Dios (Lc 4,18; 7,22) y en la ley de la compensación dispuesta por él (Lc 16,20), según la cual habrá un cambio total de suerte de ricos y pobres en la otra vida. Dios no quiere este tipo de carencia, muchas veces creado por el egoísmo de los hombres, y promete la salvación a estos pobres (Lc 1,53), en el presente urgiendo la cooperación de los hombres, cuyas obras en favor de los

necesitados serán recompensadas por él (Lc 14,13), y en el futuro compensando esta situación.

– El segundo grupo (Lc 6,20-23) se refiere a los *cristianos perseguidos,* que han sido reducidos a situaciones de miseria, semejantes a las anteriores, por su fidelidad a la fe. Si antes la connotación teológica era negativa, pues Dios no quiere esta situación, ahora es positiva, no por la situación misma, sino por la causa por la que se asume, la fidelidad a la fe. En un momento en que los cristianos son perseguidos, Lc les consuela, invitándoles a la alegría, primero relativizando los bienes terrenos, que ciertamente ofrecen salvación, pero no dan la salvación absoluta, y por ello se pueden sacrificar en caso de exigirlo la fidelidad a la fe, y en segundo lugar a la luz de la ley de la compensación (Lc 16,25), por lo que hay que alegrarse cuando se viva en una situación humanamente negativa y hay que temer cuando se encuentre en una positiva (Lc 6,24-30), pues de hecho será señal de infidelidad. Por ello en la presentación de Hch Pedro (Hch 12) y Pablo (Hch 28) tienen un final feliz, pues acaban perseguidos y en prisión.

– El último grupo está formado por los que viven la pobreza como *austeridad.* Se trata de un valor positivo, obligatorio para todos los discípulos, que deben evitar la codicia y poner la confianza en el dinero, porque es una falsa esperanza, alienante (Lc 12,15-21). El centro de interés del discípulo, que cree en Dios Padre, será el Reino de Dios y no la inquietud por los bienes, que es propia de paganos (Lc 12,31). Hay incompatibilidad entre el servicio a Dios y al dinero (Lc 16,13). La plena salvación y la verdadera seguridad existencial está en el cielo; por ello han de vender y compartir sus bienes con los miserables para tener allí un tesoro (Lc 12,33-34; 16,1-13), ser ricos para Dios (Lc 12,21) y recibir la vida eterna (Lc 18,29s). De esta forma podrán oír la palabra de Dios (Lc 8,14; 16,27-31), convertirse (Lc 18,24-27), seguir a Jesús (Lc 5,11.28; 14,33; 18,22s), vivir vigilantes esperando la parusía (Lc 21,34) y nacerá una verdadera fraternidad cristiana, en la que no hay necesitados (Hch 2,44; 4,32. 34s). El uso que haga el discípulo de los bienes, que realmente son cosas pequeñas, inicuas y ajenas, determinará su acceso a los bienes escatológicos, que son los realmente grandes, verdaderos y propios (Lc 16,10-12).

La postura de Lucas ante los ricos y las riquezas ayuda a comprender y matizar su postura ante los pobres. Según él, Jesús es enemigo de la riqueza, pero es amigo de los ricos, al igual que de todos los hombres, pues todos se encuentran bajo el pecado y están necesitados de su ayuda (Lc 5,32). Por ello acepta la invitación a

comer que le hacen los ricos e incluso él mismo se autoinvita (Lc 7,36; 11,37; 14,1; 19,5), dialoga con ellos, los acepta en su seguimiento y se deja servir por ellos (Lc 8,3), pero a todos invita a la conversión, que implica restituir lo robado y compartir los bienes propios (Lc 9,1-10). Ante todos actúa como profeta, exponiendo con libertad la palabra de Dios, sin dejarse atemorizar por el poder humano (Lc 7,36-50; 11,37-54; 13,31-33; 14,1-24; 19,1-10). Pero es enemigo de la riqueza, a la que llama inicua (Lc 16,11). La razón es que aliena al hombre, le hace avaro y esclavo (Lc 12,15; 16,13.14), le impide oír la palabra de Dios, convertirse y seguirle, vigilar y esperar la parusía. Por ello es muy difícil que el rico se salve, aunque lo que es imposible para los hombres es posible para Dios (Lc 18,24-27), como muestra el caso de Zaqueo.

Para Lc, rico es sinónimo de condenado, a la luz de la ley de la compensación. Se trata de un juicio práctico, no teórico, como muestra el caso de Ananías y Safira (Hch 5,1-11), donde se afirma que no estaban obligados ni a vender ni a entregar a la comunidad el importe de lo vendido. Lc, ante un mundo pagano que pone la salvación y la felicidad en el tener, subraya, apoyado en la experiencia, las dificultades que crean de hecho los bienes para la verdadera salvación.

De hecho los ricos rechazan el evangelio y lo acogen los pobres. Se sitúa así al final de una larga reflexión sobre los bienes. En el AT, las riquezas son buenas, pues Dios las creó como medio de realización para todos. Se recrimina no el ser rico y tener bienes abundantes, sino su origen injusto, el ser rico a base de oprimir a los débiles. Cuando se absolutiza las riquezas, presentándolas como premio de Dios a los buenos en esta vida, creó un grave problema religioso, que se fue resolviendo, primero negando el que su posesión tenga carácter de premio y su carencia de castigo (cf. Job), y después afirmando su carácter relativo (cf. Eclesiastés) y el Más Allá como el lugar de la verdadera retribución y felicidad (Sabiduría).

En el NT se sigue esta línea, condenándose las riquezas obtenidas injustamente (Sant 1,9-11; 2,5s; 5,1-5). 1 Tim ofrece otra perspectiva, considerando los peligros de las riquezas en sí mismas, por lo que los ricos deben de preocuparse más de las riquezas de las buenas obras que de las materiales (6,17-19). En esta línea están los sinópticos, y Lc-Hch en particular, subrayando las dificultades que crean las riquezas. Por ello Lc-Hch exhorta al total abandono (Lc 5,11.18; 14,33; Hch 2,44; 4,32.34s.37) o a una distribución tan generosa que de hecho equivale a deshacerse de todo

(Lc 6,30.34s; 12,21.33). No se trata de dejar de ser rico o de hundir a los ricos para hacer de los miserables nuevos ricos, pues las riquezas son peligrosas para todos, sino de compartir para que no haya miseria, creando un mundo fraternal, signo del Año de Gracia. El desprendimiento cristiano se caracteriza por su finalidad, conversión-fe y compartir, a diferencia de otros que se basan en el no complicarse la vida o en una visión negativa de los bienes.

d) Los samaritanos y las mujeres

Son otros grupos de marginados que aparecen privilegiados por Jesús. Las mujeres ocupan un lugar especial. En el relato de la infancia las mujeres (María e Isabel) son las dos protagonistas. Lc-Hch las menciona más que los demás autores del NT: Jesús las cura (Lc 8,43-48; 13,10-17), las defiende (Lc 7,36-50; 13,10-17), las perdona (Lc 7,36-50), resucita a una joven (Lc 8,49-56; cf. Hch 9,36-39) y al hijo de una viuda (Lc 7,11-17) y alaba a otra viuda (21,14), acepta sus servicios materiales (Lc 8,1-3). Contra la costumbre de la época, Jesús las admite en su seguimiento (Lc 8,1-3; 23,59), y les enseña (Lc 10,38-42). Son las primeras testigos de la resurrección y reciben el encargo de anunciarla a los discípulos (Lc 24,1-11.22). Están presentes en el grupo que persevera en la oración, esperando el don del Espíritu (Hch 1,14), se hace notar su presencia en la comunidad (Hch 6,1; 9,39; 12,12-17; 21,5), aparecen entre los primeros convertidos de cada nueva comunidad (Hch 16,14s; 17,4.34) y colaboran en el apostolado (Hch 18,2.18.26; 21,9). Entre ellas, María, la madre de Jesús, ocupa un lugar especial.

En cuanto a los samaritanos, no tienen tanto relieve como los otros grupos. Rechazan a Jesús y por ello su evangelización pertenece al camino de la Iglesia (Lc 9,52-56; Hch 8,425), pero aparecen como personas modelo de agradecimiento (Lc 17,11-19) y de misericordia (10,29-37).

5. *La alegría*

Es una consecuencia de esta presencia de la salvación. Aparece como don de Dios, inseparablemente unido al don de la salvación mesiánica (Lc 1,18), y por ello es signo de su presencia (Lc 1,41.44; 2,10). Lc lo subraya en los momentos principales del camino salvador, como nacimiento de Juan (Lc 1,14.58) y de Jesús (Lc 2,10), obras de Jesús (Lc 13,17) y su resurrección (Lc 24,41.52), y evangelización de los gentiles (Hch 11,23; 13,48.52; 15,3). Se manifiesta

especialmente en los que reciben la salvación (Lc 8,13; 19,6; Hch 8,39; 13,48.52; 15,3 16,34), en la vida comunitaria (Hch 2,46), en la superación de los problemas eclesiales (Hch 15,31) y en la esperanza de la salvación final (Lc 6,23; 10,20). Igualmente está presente en los que cooperan en el apostolado, predicando (Lc 10,17.20) y siendo perseguidos (Lc 6,23; Hch 5,41). Puesto que evangelizar connota la idea de dar una alegre noticia, Lc subraya la presencia del gozo como respuesta a la evangelización (Hch 8,4.8.25.35.39): es la manifestación terrena del gozo que hay en el cielo cuando el hombre acepta la salvación y vuelve al Padre (Lc 15,5.6.7.9.10. 32).

6. *María, modelo en el camino profético salvador*

Lc es el autor del NT que más ha elaborado las tradiciones sobre María, la madre de Jesús, presentándola, en función de su teología, como modelo del discípulo que ha de recorrer el camino, recibiendo la salvación y dando testimonio profético de ella. En el principio de su camino está la acción salvadora de Dios y con ella la alegría (Lc 1,28). Se trata de una plenitud de gracia que la transforma totalmente y ahora le ofrece una tarea concreta, la maternidad mesiánica, a pesar de su situación virginal (Lc 1,30-35), que es expresión de toda su pobreza como criatura. Para esta misión concreta recibirá el Espíritu Santo, que hará posible este nacimiento, pues para Dios nada hay imposible (Lc 1,5.37; cf. Gn 18,14). María personifica a la Hija de Sión, el pueblo de pobres que ha puesto su confianza en Dios y de él espera la salvación (Sof 3,14-17; Jl 2,21-27; Zac 9,9). Ahora por ella se ofrece a todos. María acepta con el sí humilde del pobre (Lc 1,38 cf 18,9-14). El Magnificat es expresión de sus sentimientos: responde con alegría a la invitación a la alegría, agradece la maternidad virginal, que considera salvación de su situación de humillación y pobreza, todo obra de Dios santo y fiel, el de la ley de la compensación (Lc 1,48.51-53). María se pone en camino, como profetisa, llevando la palabra de la salvación y con ella la alegría ante la salvación mesiánica; su tarea consistirá en servir a la prima necesitada (Lc 1,39-45.56). Camina en la fe (Lc 1,45), fiándose del Dios fiel, que cumple sus promesas (Lc 1,50-54), profundizando constantemente en el don recibido a través de los acontecimientos, a veces oscuros y dolorosos (Lc 2,19.50s), y obrando de acuerdo con la palabra de Dios (Lc 1,37; 2,22-24.39), hasta el punto de que Lc la caracteriza como la creyente (1,45) y la que oye y practica la palabra de Dios (8,21; 11,28).

Recorre igualmente su camino en la oración (Lc 1,46-55; Hch 1,14), que se caracteriza por la acción de gracias y por la constancia, dos cualidades que subraya Lc en su teología. Finalmente, como discípula, su camino está asociado al de Jesús y, por ello, a la muerte y resurrección (Lc 1,34s). Porque Dios ha hecho obras grandes en ella, haciéndola madre del Señor (Lc 1,43), será alabada por todas las generaciones (Lc 1,48).

IV. HISTORIA DEL PROBLEMA [12]

1. *Panorama histórico*

Lc-Hch siempre ha sido visto como una obra teológica, aunque de formas muy diversas. Hasta el s.XVIII se buscaba en ella la enseñanza de Jesús y de los apóstoles, contenidas en ella con matices propios, como en los demás escritos del NT. Por los Padres, y después por los teólogos de la Edad Media y Moderna, se emplea como *locus theologicus,* de donde se toman argumentos que justifican la teología dogmática, pero no se ve en Lc y Hch obras con un contenido teológico específico. Hubo en el s. XVIII autores que vislumbraban este enfoque, como J. A. Bengel y J. D. Michaelis, que subrayan la obra del Espíritu Santo, pero fue a partir de la Ilustración cuando comienza este nuevo modo de ver que llega hasta nuestros días. Al igual que en el período anterior se usaron independientemente Lc y Hch en la teología, ahora también en un primer momento se las considerará independientemente como obras teológicas, para verlas como unidad teológica en un segundo momento.

La escuela de Tubinga inauguró la corriente liberal con el período de la *teología tendenciosa* que, de diferentes modos, ve en Lc-Hch una creación teológica destinada a justificar y favorecer una determinada situación eclesial a base de falsear conscientemente el pasado. Para Baur, Lc era una obra teológica que recogía el punto de vista paulino y Hch otra que recogía la síntesis entre paulinismo y judeo-cristianismo, que se hizo a mediados del s. II; para Schrader, Hch refleja la teología del s. II, en la que se ataca al gnosticismo y a las comunidades etnico-cristianas, con organización amplia, y se defiende a las comunidades judías, más jerarquizadas; para Bauer, la teología de Hch es el catolicismo, fruto del desarrollo del espíritu conservador o judío en el interior del cristianismo gentil; de forma parecida, para Overbeck Hch expone la teología de sus días, que es el protocatolicismo, en términos del pasado, pero no porque se quiere falsear conscientemente, sino porque ya no se conoce el pasado.

En el s.XX continúa esta visión teológica-no histórica, aunque ya no se

[12] Cf. lo dicho sobre la historicidad de Hch en el cap. anterior.

explica como engaño tendencioso, sino como falta de información (cf. Julicher); otro grupo, como Renan y van Manen, considera la teología como apologética de diverso tipo, pero todos sin base histórica.

Otra corriente, moderada, tiene en común con la teología tendenciosa el aceptar que Hch es una obra teológica, pero esta teología no es pura creación, sino que está asentada sobre la historia real. Aquí también las explicaciones concretas son diferentes. Para Schneckenburger, la obra pretende defender a Pablo; para Meyer, la teología de Lc-Hch está destinada a la formación cristiana de Teófilo; para Harnack, presenta históricamente la fuerza del Espíritu de Jesús sobre los apóstoles. En esta línea se sitúan las aportaciones más importantes de los británicos en esta época, como T. E. Page, R. J. Knowling, R. B. Rackham y del americano A. C. McGiffert, que ve en los discursos la teología de la Iglesia de Jerusalén. Esta corriente teológico-histórica se une en el s. XX a la conservadora y en ella se ofrecen diversas presentaciones de la teología, como la apologética, expuesta por J. Weiss, Pfleiderer, Weizsacker, von Soden, Wendt y Zahn.

Desde Cadbury, que subrayó la unidad de Lc-Hch, se comienza a estudiar cada vez más conjuntamente la teología de Lc-Hch. Las corrientes son las mismas de antes, la liberal y la conservadora. La línea liberal está representada por Cadbury en *The Beginnings of Christianity,* IV y especialmente por Dibelius, que defiende la idea de que los discursos son libres creaciones de Lc, a base de teología cristiana y pensamiento helenístico. Es ésta una postura que influirá mucho en la Historia de la Redacción. Por su parte, en la línea conservadora Von Baer descubre en Lc-Hch una teología del Espíritu Santo y B. Gartner defiende contra Dibelius el carácter a la vez histórico y teológico de los discursos de Hch.

2. *La Historia de la Redacción*

Con la Historia de la Redacción se impone plenamente la visión de Lc-Hch como obra teológica. En los años 50, los iniciadores de este movimiento, Vielhauer, Conzelmann y Haenchen, ven en Lc-Hch una obra que representa el protocatolicismo, en el cual se diluye el mensaje escatológico del cristianismo primitivo y se convierte en Historia de la Salvación presentada en una gran síntesis sin valor histórico.

a) Ph.Vielhauer

En concreto, para Vielhauer la teología de Hch es antipaulina, ya que contradice la de las cartas de Pablo en la cristología y la soteriología; así, por ejemplo, en Hch Pablo sólo se diferencia de los judíos en la aceptación del Mesías (cf. voto de nazireato, circuncisión de Timoteo); la cristología de los discursos de Hch es la de la Iglesia primitiva, sin referencia a la preexistencia de Cristo, tan importante para Pablo; en la soteriología, la salvación queda vinculada sólo a la resurrección de Jesús, la cruz ni es

central ni tiene significación soteriológica: la crucifixión fue un error judicial y un pecado de los judíos; finalmente, Hch no tiene escatología o al menos tiene poca importancia para el autor: ha sido quitada del centro, donde está en Pablo y en toda la Iglesia antigua, y puesta al final, y se ha convertido en tratado de las últimas cosas; en su lugar, Lc-Hch coloca una teología de la historia, la concepción de un proceso histórico continuo redentor, en el que la parusía ha sido relegada a un futuro distante, mientras que la Iglesia se enraíza en la historia y se prepara para un largo período de existencia y expansión. Todo esto es protocatolicismo. La misma existencia de Hch marca la diferencia entre esta generación y la anterior, que no tenía interés en escribir su propia historia. Estos puntos de vista han tenido una gran influencia (cf. Haenchen, Conzelmann, G. Klein, W. Marxsen, E. Kasemann, E. Grasser, y W. G. Kummel en parte).

b) Conzelmann-Haenchen

Por su parte, Conzelmann presta más atención al evangelio que a Hch, pues cree que en éste no se desarrollan los temas con la misma extensión. Según él, el autor de Lc-Hch no es un compañero de Pablo, sino un miembro de la 3ª generación, que mira al pasado como un *comienzo (arkhe)* único e irrepetible y que vive el retraso de la parusía; para justificar la situación, crea una teología de la historia de la salvación, en la que afirma que, antes de la parusía, habrá un largo período de historia de la Iglesia; este tiempo no es simple tiempo de espera, es una etapa dentro del plan de salvación divino, en el que Dios actúa en el mundo por la Iglesia; así se mantiene la parusía, pero se confina en un lejano futuro. La historia tiene tres períodos: el de Israel, que concluye con Juan Bautista, el del ministerio de Jesús, y el tiempo de la Iglesia, entre la ascensión y la parusía. El centro del tiempo es el tiempo del ministerio terreno de Jesús y corresponde al evangelio de Lc. Así, el evangelio, que era originariamente kerigma, se convierte en parte de la historia, un suceso pasado. Finalmente, Haenchen comparte muchos de estos puntos de vista: Hch no es la teología de la Iglesia primitiva, sino que refleja el protocatolicismo de la época del autor.

c) Reacciones

La postura de estos autores, especialmente Conzelmann, después de una calurosa acogida, provocó un amplio debate en que se discutió todo: su juicio sobre la forma en que Lc emplea a Mc en función de su teología, pues muchos ejemplos no son cambios teológicos sino estilísticos; la novedad del tema del camino, que ya se encuentra en Mc; igualmente es probablemente correcto que Lc-Hch es más consciente que Mc del lugar de la Iglesia en la historia redentora, pero esto no quiere decir que ha inventado la idea de Historia de la Salvación, que ya está presente en Jesús y

Pablo [13], la triple division de esta Historia es forzada y artificial [14], la concepcion de la expectacion inminente de la parusia por parte de Jesus y la 1ª generacion cristiana es unilateral, pues ignora una serie de textos de Jesus y Pablo que suponen que entre resurreccion y parusia hay una duracion de tiempo indefinido [15]

3 Las dos últimas decadas

Pueden llamarse «Era del triunfo de Lucas el teologo» (Gasque)[16] pues todos comparten esta idea, aunque no todos de igual forma y den mayor o menor importancia a la historia y a la creatividad literaria Se es consciente de la necesidad de monografias, que se han multiplicado y en las que se han estudiado la mayor parte de los aspectos de la teologia lucana Entre las distintas perspectivas que se ofrecen, hay que destacar

a) Dios

El Dios fiel es el protagonista y centro de la Historia de la Salvacion (R J Karris), Lc-Hch describe el plan de la visita de Dios, que viene a cuidar a su pueblo (E Richard), el mismo que salva en el AT es el que obra ahora, por ello Lc une Israel-Jesus-Iglesia y usa el arco promesa-cumplimiento (R O'Toole)

b) Soteriologia

La salvacion, que llega a los gentiles, aparece frecuentemente como el centro de la teologia (Dupont, Marshall, Domer)

[13] H Flender *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas,* se opone a la concepcion unilateral de Historia de la Salvacion que considera superficial, ya que la teologia lucana es mas compleja, critica igualmente la division tripartita, la concepcion de parusia y el juicio negativo que merece la teologia lucana a la escuela de Bultmann

[14] W C Robinson Jr, *The Way of the Lord* critica la division rigida entre el ministerio de Juan y el de Jesus y otros puntos menores, positivamente subraya el tema del camino del Senor Para Bo Reicke *The Risen Lord and his Church The Theology of Acts* «Interpretation» 13 (1959) 156 159, el Senor resucitado es el gran protagonista del camino en Hch, donde se narra como continua su actividad por los apostoles

[15] Segun A C Winn, *Elusive Mystery The Purpose of Acts* «Interpretation» 13 (1959) 144-156 y en su comentario y J Dupont, *Le salut des gentils et la signification theologique du Livre des Actes* NTS 6 (1959-1960) 132 155 = *Etudes sur les Actes des Apotres* 394-419 el problema de fondo no es el retraso de la parusia sino el rechazo del evangelio por Israel, pueblo elegido de Dios, y su aceptacion por los gentiles

[16] *A Fruitful Field Recent Study of the Acts of the Apostles* «Interpretation» 42 (1988) 117-131

c) *La cristologia es central para la interpretacion de Lc-Hch (Richard), pues Jesús esta en el corazón de la teología lucana*

Por Jesus, Dios realiza su plan de salvacion Muchos estudios recientes han insistido en aspectos de la cristologia del evangelio, como profeta, siervo, testigo, martir, pero han descuidado la de Hch, donde aparece como Mesias / Cristo, Hijo de David, Señor, Hijo de Dios, Siervo del Señor, profeta como Moises, Hijo del Hombre, el Santo y Justo Igualmente otros estudios, contra el punto de vista de Vielhauer, presentan la muerte de Jesus como redentora (A Buchele, A George, J B Green, R J Karris, J H Neyrey, J B Tyson)

d) *Igualmente la eclesiologia tiene mucho relieve*

F W Danker resume la teologia de Lc diciendo que cristologia es eclesiologia y eclesiologia es cristologia, pues la comunidad y sus dirigentes son el lugar de la accion de Dios, el protagonista, por el Espiritu Rasco resume la eclesiologia como unidad en la diversidad, Dupont estudia como tanto Israel como la Iglesia son pueblo de Dios

e) *Pneumatología*

Son muchos los que subrayan que el don del Espiritu Santo es clave de la accion de la Iglesia, el secreto de su crecimiento y exito Por ello la eclesiologia no es solo cristocentrica, es tambien carismatica Al contrario de lo que se suele decir, ni los Doce ni los representantes de Jerusalen tienen el control, sino el Espiritu Santo, que asegura la continuidad de la Iglesia con Jesus y es fuente de la vitalidad de la mision cristiana la Iglesia no existe para ella sino para el mundo, para ser testigo de lo que Dios hace por Jesus Por ello Hch muestra poco interes por la eclesiologia per se, el acento esta en el crecimiento de la Iglesia a traves de la proclamacion de la palabra Lc presenta esta eclesiologia con cuadros de la actividad del Espiritu por medio de personajes clave Pedro, Pablo, Esteban, Felipe

V CUESTIONES ABIERTAS LOS MILAGROS EN LC-HCH [17]

Lc-Hch concede mucha importancia al milagro desde un doble punto de vista El primero,.comun con Mc, considera el milagro

[17] B Prete, *L Opera di Luca*, 426-452 A Scaglioni, *I racconti dei miracoli negli Atti degli Apostoli e loro significato teologico* (Cremona 1987), Paul J Achtemeier, *The Lukan Perspective on the Miracles of Jesus A Preliminary Sketch*, en C H Talbert (ed) *Perspectives on Luke-Acts*, 153 167

como un elemento constitutivo de la salvación que trae Jesús (Lc 11,20) y proclama la Iglesia. Jesús y los apóstoles realizan una serie de signos, que manifiestan y hacen patente la presencia del Reino de Dios: cf. las series Lc 7,1-49 y 8,22-56 y los sumarios de Hch (2,43; 5,12.15s). Los milagros están íntimamente relacionados con las palabras que proclaman esta salvación, pero generalmente se subraya la importancia del milagro o signo, hasta el punto de que la palabra aparece con frecuencia como explicación del signo. Así, según Lc 10,9, los discípulos enviados a la misión, primero han de curar los enfermos que haya en la casa y después han de proclamar la cercanía del Reino de Dios, como explicación del signo que han realizado. Siguiendo esta pauta, en Hch los diversos discursos kerigmáticos aparecen como una explicación de lo que han hecho Dios o los discípulos: 2,14ss explica el don de Pentecostés; 3,12ss y 4,8ss explican la curación del paralítico; 14,15ss la curación del cojo [18].

El segundo aspecto es propio de Lc-Hch y consiste en presentar los milagros como signos que manifiestan la presencia de Dios, que de esta forma avala a sus enviados y dirige la Historia de la Salvación en sus diversas etapas, a las que da unidad. Jesús aparece como el que tiene una fuerza divina que le impulsa permanentemente a curar (Lc 5,17; 6,19), a realizar los «prodigios y señales» anunciados por Joel para los tiempos escatológicos (Hch 2,19) y, por ello, como el acreditado por Dios (Hch 2,22); los discípulos igualmente realizan estos «prodigios y señales» y lo hacen «en el Nombre de Jesús» (Hch 3-5), apareciendo así como testigos, continuadores y servidores de su obra y avalados por Dios: cf. los apóstoles (Hch 2,43; 5,12), Esteban (6,8), Moisés, tipo de Jesús (7,36). Igualmente, según Hch 11,21, «la mano del Señor estaba con ellos (Pablo y Bernabé) y fue grande el número de los que creyeron y se convirtieron al Señor»: de esta manera, los milagros de Pablo, que se narran a continuación, confirman la presencia de Dios en su actuación, que es parte integrante del mismo camino salvador de Jesús.

Un matiz de los relatos milagrosos de Hch es la presencia del elemento maravilloso, que aparece de diversas maneras, todas ellas al servicio de la afirmación de que Dios dirige la historia. Así,

[18] Otras veces el discurso explica un hecho que no tiene caracter de milagro, aunque sí de signo, como 5,29 explica la desobediencia a la prohibición de hablar, 10,34ss el que Pedro entre en casa de un gentil, 17,22ss el hecho del altar al dios desconocido

los relatos explícitos (Hch 5,17-20; 12,1-9; 16,25-34) pretenden presentar con imágenes concretas la idea de que Dios dirige la evangelización y que ésta avanza a pesar de todos los obstáculos. La misma finalidad tienen los milagros de castigo (Hch 5,1-11; 13,10-12; 19,13-20). Los detalles maravillosos (cf. sombra de Pedro: Hch 5,15; pañuelos y delantal de Pablo: 19,12) pretenden presentar a ambos personajes realizando una tarea especial, avalada por Dios, y por ello muestran la superioridad de las obras de los apóstoles, de Pablo y de los evangelistas sobre los magos y otros, según las creencias supersticiosas de la época (Hch 13,8-12; 16,16-18; 28,3-6). Este mismo sentido de presentar a Dios como el que dirige la Historia de la Salvación tienen la presencia de otros elementos sobrenaturales en el relato, como apariciones de ángeles, voces celestes, apariciones, visiones, palabras del Espíritu [19]. Realmente en Lc-Hch no está clara la distinción entre milagro estricto y entre fenómeno prodigioso sobrenatural o natural, confusión debida probablemente a la misma finalidad que tienen todos ellos en la economía del relato. Se trata de un uso semejante al que hace la historiografía deuteronómica, la sacerdotal y 2 Mac en el AT, uso que también pudo estar influido por el contexto cultural helenista en que escribe y que Lc pudo asumir con finalidad de propaganda religiosa. Pero dentro de esta confusión, en Lc-Hch se distinguen dos clases de prodigios sensu lato, los que se pueden llamar originantes, como son las apariciones del Resucitado, y otros, originados, que muestran la presencia del Resucitado y del Espíritu. Las apariciones del Resucitado a los Doce y a Pablo (Doce: Lc 24,36ss; Hch 1,1-11; Pablo: Hch 9,1-9; cf. repeticiones en momentos importantes del relato: Hch 18,9; 23,11) y Pentecostés no son realmente milagros en sentido estricto, sino manifestaciones sobrenaturales que muestran que Dios por Cristo y por el Espíritu pone eficazmente en marcha la Historia de la Salvación; el resto de milagros y prodigios, que se realizan a todo lo largo del camino, manifiestan cómo la fuerza de Cristo y del Espíritu dirige eficazmente el camino.

VI. ORIENTACION BIBLIOGRAFICA

Para profundizar en la problemática actual en torno a la teología de Lc, tenemos en español dos obras útiles: E. Rasco *(La teolo-*

[19] Cf A George, *Les Anges*, en *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, 177, B Prete, *op cit*, 432, n 18

gía de Lucas), obra dividida en dos partes; en la primera ofrece una buena síntesis histórica del problema, y en la segunda su propia síntesis teológica; la otra es el comentario de J. A. Fitzmyer *(El Evangelio según Lucas),* que dedica a este tema el último capítulo del volumen I (p. 243-451). Será también muy útil la lectura de la obra de F. Bovon *(Luc le Théologien),* de la que existe traducción inglesa y en la que encontrará el lector una síntesis por materias de todo lo publicado en los últimos años.

VII. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. Estudiar la teología de algunas palabras importantes

Siguiendo el método propuesto en la Introducción a Mc (cf. cap. IV, VII): a) buscar todos los textos en los que aparece la palabra que se va a estudiar; b) estudiar el significado de la palabra en cada texto a la luz del contexto; c) hacer una síntesis de todos los datos conseguidos. Son importantes en Lc-Hch los términos: salvar / salvación, Reino de Dios, Espíritu Santo, perdón / perdonar, palabra de Dios, profeta / profetizar, camino, apóstol, discípulo, orar / oración, alegría / alegrarse, María (Madre de Jesús), pobre / rico / bienes.

2. Comparar textos de Lc con sus paralelos de Mc

Ver todas las adiciones de tipo teológico, por ejemplo Lc 3,1-6 y Mc 1,1-6; Lc 3,21-22 y Mc 1,9-11; Lc 5,1-11 y Mc 1,16-20; etc.

3. Estudiar todos los sumarios de Hch

Ver cuáles son los temas teológicos que más se repiten.

4. Estudiar las preocupaciones teológicas

Especialmente las que reflejan algunos textos de Hch, por ejemplo el discurso de Esteban (Hch 7,1-53) ¿responde al contexto o es expresión de la teología helenista?

5. *Historia de la Iglesia primitiva*

Es frecuente leer Hechos de los Apóstoles como una historia-crónica de la Iglesia primitiva. Aunque no es una crónica, subyacen hechos que se pueden descubrir aplicando los mismos criterios que se suelen emplear para llegar al Jesús de la historia: múltiple atestiguación (cf. datos atestiguados por Pablo), originalidad y ruptura, etc. Con estos criterios, ¿qué podemos saber de la Iglesia primitiva? Cf. la obra de H. Conzelmann, de tono minimalista, *Le origini del cristianesimo. I risultati della critica storica* (Claudiana, Turín 1976, original alemán); G. Ludermann, *Das fruhe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte* (Gotinga 1987); A. N. Shermin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford 1963); A. Rodríguez Carmona, *La comunidad primitiva de Jerusalén,* «Cuadernos Bíblicos» nº 7 (Valencia 1981) 17-41.

6. *La imagen de Pablo*

La imagen que ofrece Hch ¿en qué coincide y en qué se diferencia de la que ofrecen las cartas? Aplicando los criterios de historicidad, ¿cuál es la auténtica?

Capítulo XI
ASPECTOS HISTORICOS

Una vez analizados los aspectos literarios y teológicos de Lc-Hch, en este último capítulo se estudian los históricos, en concreto (I) las diversas facetas relacionadas con el origen y finalidad (autor, tiempo, destinatarios, finalidad, fuentes); (II) historia de la investigación, y finalmente se ofrecen pistas para iniciarse en la exégesis lucana (III) y una bibliografía general (IV y V).

I. ORIGEN Y FINALIDAD DE LA OBRA

1. Autor

Lc y Hch son obras concebidas y escritas para el servicio de la comunidad cristiana y, por ello, muy posiblemente fueron editadas como obras anónimas. Cuando en el s. II se fueron agrupando los diversos escritos apostólicos y se formó el canon de libros del NT, se le pusieron títulos a ambos, al igual que al resto de los escritos, para distinguirlos de los demás. Al primero se le llamó *Evangelio según Lucas,* atribuyendo la obra a este personaje. En cuanto al título de la segunda obra, *Hechos de los Apóstoles,* no se alude al autor, pero la tradición antigua lo atribuyó siempre a la misma persona que escribió el tercer evangelio, dadas las afinidades entre ambas obras, dedicadas además a la misma persona. La tradición, desde Marción e Ireneo, en el s. II, identificó a este Lucas con el compañero de Pablo, médico, de quien hablan las cartas de Pablo (Col 4,14; Flm 24; 2 Tim 4,11), y hasta el s. XIX no se ha dudado de esta identificación. Las dudas y la negativa surgieron a la luz del contenido teológico de ambas obras, que algunos exégetas creían que respondían a problemas de la Iglesia del s. II (Escuela de

Tubinga) o del último tercio del s. I, con lo que el autor no podía ser este Lucas. Hoy día no se ha llegado a una solución unánime, pero prevalece la idea de que el autor se llamaba Lucas, nombre nunca discutido en la tradición y que no puede ser pseudoepigráfico, pues, de haberse inventado, se habría atribuido la obra a un personaje más relevante, como hacen 1 y 2 Pe y Sant, se acepta además que no fue testigo inmediato de Jesús (cf. Lc,1-4), sino un cristiano de la 2ª generacion cristiana (70-100), persona culta, familiarizada con la cultura helenista y veterotestamentaria, posiblemente nacido fuera de Palestina y de origen gentil [1], relacionado con las Iglesias paulinas, para las que escribe en los años 80.

Aparte de varias posibles citas implícitas de comienzos del s. II, de dudoso valor [2], los testimonios explícitos más antiguos sobre Lc y Hch son de la segunda mitad del s. II, en concreto de Marción, el Canon Muratoriano e Ireneo. El primero, de mediados del s. II, conoce la atribución del tercer evangelio a Lucas, compañero de Pablo, y por eso lo acepta como único evangelio. El Canon Muratoriano (cf. EB 1-3) afirma que Lucas, el médico y compañero de Pablo, escribió ambas obras. Para Ireneo (*Adv. haer.*, III, 1,1; cf. RJ 208), a finales del s.II, el tercer evangelio lo escribió igualmente Lucas, medico y compañero de Pablo. Los demas testimonios dependen de estos y no son independientes. Algunos son detalladísimos, como el Prólogo Antimarcionita: el autor del tercer evangelio es Lucas, de Antioquía, discípulo de los apóstoles y mas tarde de Pablo, mártir, escribio en Acaya para los conversos del paganismo, mas tarde escribió Hechos, fue célibe, murió a los 84 años en Beocia. Otros son más parcos, pero al igual que el anterior, no son atendibles históricamente en los datos que añaden a Ireneo. Así, para Tertuliano (*Adv. Marc.*, IV, 2, hacia 207-208), Lc no era após-

[1] Cf los pocos conocimientos que tiene de la geografía y usos locales de Palestina, que difícilmente hacen plausible que se le pueda considerar nativo de Palestina (Rengstorf, Fitzmyer) Para este ultimo, sería pagano-cristiano, pero de ascendencia semita, aunque no judía, igualmente habría nacido en Antioquía, donde habría recibido formacion helenista, puesto que las razones que se presentan en uno u otro sentido no concluyen, sería preferible dar un poco de mas credito a la antigua tradicion, que presenta a Lc como natural de Antioquía junto a Dafne (*El Evangelio segun Lucas*, I,91)

[2] Las propone K Bihlmeyer (*Die Apostolischen Vater*, I,156) y niega su valor E Haenchen (*The Acts*, 3-9), que solo admite una posible cita de Justino (entre 150-160) Puede verse una discusion detallada sobre el autor de Lc-Hch y el valor de estos testimonios en Fitzmyer (I, 74-100) y, especialmente, en Cadbury, que ha hecho el mejor estudio sobre el tema (cf *The Tradition*, en *Beginnings of Christianity*, II, 209-264)

tol, sino contemporáneo de los apóstoles; su maestro fue el apóstol Pablo y su evangelio fue el de Pablo; Clemente de Alejandría (*Stromata*, I, 21, 145) y Orígenes (cf. Eusebio, HE VI, 25,6) repiten los datos anteriores. Igualmente sucede con Eusebio (HE III, 4,6) que, además de muchos datos en común con los anteriores, afirma, como el Prólogo antimarcionita, que procedía de Antioquía, dato que también repite Jerónimo (*De vir. ill.*, 7; *Prólogo al comentario de Mt*). En este contexto en que el tercer evangelio se atribuye a Lucas, compañero de Pablo, son muchos los Padres que interpretan la expresion paulina «mi evangelio» (Rom 2,16; 2 Tim 2,8) como el evangelio de Lc [3]. Hay, pues, una tradición que se remonta al 150 y que atribuye Lc-Hch a Lucas, médico, compañero de Pablo.

¿Cuál es el origen de estos datos antiguos? ¿Proceden de una tradición antigua independiente que ha llegado a estos primeros testigos del s II, o estos son sus creadores, deduciendola de la lectura del Nuevo Testamento? Para unos exegetas (Dibelius, Fitzmyer, Munk, Rengstorf, Schmid / Wikenhauser y otros), no se puede excluir que los datos basicos provengan de viejas tradiciones con base historica recogidas por los primeros testigos, pues por una parte la identificacion del autor con el Lucas compañero de Pablo explicaría las coincidencias de fondo entre la doctrina y viajes que presenta Hch y la que hacen las cartas, Lc seria en este caso el que hablaba en los trozos-nos de Hch o relatos en primera persona del plural Por otra parte, los datos tradicionales no son incompatibles con los datos ciertos que poseemos, asi, por ejemplo, no se puede excluir sin mas que este Lucas, que escribe hacia el año 80, sea el compañero de Pablo, pues no sabemos que edad tenia cuando escribio, pudo conocer a Pablo en su juventud, en los años 50, y escribir despues, 30 años mas tarde Ni obsta tampoco la diferencia de doctrina con Pablo, pues ni antes ni ahora ser discípulo de un maestro ha implicado identidad de doctrina sin posibilidad de puntos de vista diferentes, máxime cuando el contacto entre maestro y discípulo ha sido mas bien breve, como parece ser aqui el caso, habria que preguntarse además hasta que punto los discipulos de Pablo llegaron a comprender y aceptar en profundidad a su maestro Realmente la finalidad de Hch no es dar la figura psicologica, sino la misionera de Pablo y lo hace desde el recuerdo despues de 25 / 30 años, cuando se sedimentan las ideas. Por otra parte, las diferencias se han exagerado por ciertos sectores que hacen de Lc un protocatolico con una doctrina decadente. Esta identificacion no quiere decir que Lc fuese un compañero

[3] Mas tarde, en el s VI, Teodoro lector (cf HE VI, 43, hacia 530) afirma que Lc fue pintor Otros autores ofrecen datos mas pintorescos, como la pertenencia de Lucas al grupo de los 72 (cf Pseudo-Origenes, Epifanio, Teofilacto y, hoy dia, W Nigg) y su identificacion con el discipulo desconocido de Emaus (cf Gregorio Magno y, hoy dia, W Nigg) Segun Jeronimo, Gregorio Nacianceno y Niceforo de Constantinopla, Lc habito en Acaya y fue martirizado a los 74 años

«ınseparable» (Ireneo) de Pablo, pues de hecho no conoce las cartas y de las seccıones-nos solo se puede deducır que le acompaño en algunos momentos

Para otros, en cambıo (cf Cadbury, Haenchen, Conzelmann, Marxsen, Roloff y otros), los datos de la tradıcıon son una creacıon del s II, pues Orıgenes y Marcıon los aducen en contexto polemıco, al estar ambos ınteresados, aunque por dıferentes motıvos, en subrayar la relacıon del tercer evangelıo con Pablo, apostol Por ello, puesto que el autor habla a veces en prımera persona del plural, le ıdentıfıcan con Lucas, que es colaborador de Pablo (Flm 24, 2 Tım 4,11) y medıco (Col 4,41) Pero de hecho el autor no conoce a Pablo, pues desconoce sus cartas y tıene una doctrına dıferente, protocatolıca y, por otra parte, desconoce acontecımıentos decısıvos de su vıda, no recoge practıcamente nada de su teologıa especıfıca y no le presenta como apostol, cosa ımpensable en un dıscıpulo suyo Fınalmente no se puede argumentar con los trozos-nos, pues sobre ellos hoy dıa no hay nada claro

2 *Tıempo y lugar de composıcıon*

Los datos de que dısponemos señalan como termıno *a quo* el año 62, fecha del relato con que termına Hch, y como termıno *ad quem* el 150, fecha aproxımada del canon muratorıano y de los prımeros testımonıos sobre Lc-Hch Dentro de estas fechas hoy dıa se sıguen proponıendo todas las posıbılıdades, aunque la mayorıa de los exegetas sıtuan la doble obra en el decenıo 80-90, prımero Lucas y despues Hechos

Prımero se escrıbıo el evangelıo, que es el *protos logos* [4] (Hch 1,1), despues Hechos, que en su prologo y estılo suponen unos años mas tarde Las razones para esta datacıon son exclusıvamente de caracter ınterno, en concreto el que Lc supone Mc, que se escrıbe en torno al 70, el prologo (Lc 1,1-4), que ımplıca un perıodo prevıo de elaboracıon de las tradıcıones, lo que excluye una composıcıon muy temprana, el que supone la destruccıon de Jerusalen (Lc 13,35a, 19,43s y especıalmente 21,5-36), la problematıca que refleja en torno a la tradıcıon, brotes de herejıas, organızacıon de la comunıdad, problematıca que tıene puntos en comun con las cartas pastorales [5] y que es propıa de la segunda generacıon crıstıana, en

[4] Cf J C Hawkıns *Horae Synoptıcae* Lc y Hch tıenen la mısma lengua y el mısmo autor, pero las dıferencıas lınguıstıcas ındıcan que no se pudıeron escrıbır al mısmo tıempo No convencen las hıpotesıs que proponen el orden ProtoLucas-Hechos-Lucas (C S C Wıllıams) o Hechos-Lucas (F H Chase P Koh P Parker, H G Russell y otros) o publıcacıon sımultanea

[5] Cf J D Quın, *The Last Volume of Luke The Relatıon of Luke Acts to the Pastoral Epıstles*, en C H Talbert (ed), *Perspectıves on Luke Acts*, 62-75 El autor analıza los parecıdos entre Hch y Pastorales y sugıere que estas son una apendıce a Lc-Hch

esta misma linea esta el que Hch parece desconocer la existencia del Corpus Paulinum, formado a comienzos del s II, y el que la imagen de Pablo que ofrece, sin ser sustancialmente diferente de la que presentan las cartas paulinas, sin embargo lo idealiza, lo cual supone que ha transcurri do cierto tiempo entre su muerte (que supone Hch 20,25 38) y el momento en que se evoca su figura Otros motivos son la imagen del judeocristianismo, que teologicamente aparece como problema superado y sociologicamente como grupo que ha perdido la influencia que tuvo durante la primera generacion cristiana, y finalmente la actitud positiva ante Roma, inexplicable tanto en la epoca de Neron (persecucion el 64) como en la posterior de Domiciano (persecucion el 95)

Hasta el s XVIII, Lc-Hch ha sido situado en la primera generacion cristiana, entre el 63 y una fecha inmediata a su muerte, el ano 67, ciertamente antes del 70 La primera fecha, que se deduce del final de Hch y de 2 Tim 4,11, esta sugerida por Eusebio (HE II 22) y la afirma Jeronimo (*De viris ill*, 7) Por su parte Ireneo (*Adv haer*, III 1,1) y el Prologo anti marcionita situan ambas obras despues de la muerte de Pablo, siendo este el punto de vista mas difundido en la antiguedad Hoy dia, este punto de vista es minoritario, junto con el que propone una datacion en el s II El final de Hch, que habla de Pablo en carcel en la que permanece un bienio, que nos situa en los años 62 / 63, fue la razon por la que, a partir del s IV, con Eusebio, hasta nuestros dias, se situa la doble obra en los años 60-63 (cf en el s XX A Harnack, M Michaelis, B Reicke, J A T Robinson, y en sectores catolicos J Cambier, L Cerfaux, M Meinertz y otros) Pero la mayoria de los exegetas cree que este dato es redaccional-teologico, por lo que no se puede deducir nada de el A la objecion de que Lc supone la destruccion de Jerusalen, los autores que defienden la datacion temprana responden con C H Dodd que Lc 21,20 no alude a la destruccion de Jerusalen hecha por Tito, sino a la de Nabucodonosor, ya que es un texto profetico que emplea el lenguaje del AT Puede ser que sea asi, pero esto no excluye de por si el hecho de la destruccion de Tito, y por otra parte las pistas que aluden a la guerra contra Roma no se limitan a 21,20, pues aparecen en otras lugares como 21,8s J A T Robinson deduce del silencio explicito sobre la destruccion de Jerusalen en todo el NT que todo se escribio antes del 70, pero la deduccion no es correcta, ya que existen datos que implicitamente suponen la destruccion, como el hecho de que Jerusa len y el judeocristianismo hayan dejado de ser el centro sociologico del cristianismo [6] Los defensores de la datacion en el s II se suelen fundar en diversas razones La Escuela de Tubinga en el siglo pasado se baso en una reconstruccion arbitraria de la historia de la Iglesia primitiva, en nuestros dias, J C O'Neill afirma que hay relaciones entre Hch y Justino, por lo que

[6] Cf C H Dodd, *Fall of Jerusalem and the «Abomination of Desolation*, en *More New Testaments Essays* (Grand Rapids 1968) 79 En contra Fitzmyer, *op cit*, I 102 105

situa a Hch entre 115-130, pero esta relación no ha sido aceptada por la mayoría [7]

En cuanto al *lugar* de la redacción, la tradición antigua habla de Acaya (Prólogo antimarcionita) y Beocia (Jerónimo). El análisis interno apunta a un contexto helenizado, fuera de Pelestina, cuya geografía, por otra parte, el autor parece desconocer.

3. *Destinatarios.*

Según el prólogo inicial (Lc 1,4), Lc-Hch está destinado a creyentes que ya han recibido una formación en la fe. De hecho el análisis interno de la obra deja entrever la existencia de «Iglesias», entendidas como conjuntos de personas creyentes en Jesús, Mesías, Hijo de Dios (Hch 14,27; 15,3s.41; 16,5), que se distinguen unas de otras por el lugar en que residen sus miembros (Hch 5,11; 8,1.3) y por sus responsables (Hch 8,1.3; 11,22; 13,1), denominados *presbiteroi,* término equivalente al antiguo *episkopoi,* usado por Pablo (Hch 14,23; 20,17. 28), que gobiernan colegialmente la Iglesia local concreta, aunque también están al servicio de toda la Iglesia de Dios (Hch 20,28); este ministerio se transmite por imposición de manos. Lc-Hch también deja entrever la existencia de otros ministerios, como evangelista, profeta y doctor (Hch 13,1), líderes (*hegoumenoi:* Hch 15,22), y un ministerio asistencial, diaconal, subordinado a los presbíteros (cf. Hch 6,1-6); no se describen estos ministerios, sino que sólo se justifica su existencia con la misión de los 72 (cf. Lc 10,1ss) y se subraya el espíritu de servicio con que se han de ejercer (Lc 12,41-46; 22,14-30). Todos ellos están al servicio del Señor y de su Palabra en la Iglesia; en concreto los presbíteros han de vigilar, apacentar la comunidad y defender la fe apostólica (Hch 20,28). Dentro de cada Iglesia local existen grupos comunitarios domésticos, a los que no se les aplica el término «Iglesia», a no ser que se trate del único grupo doméstico existente en la localidad (Hch 15,3s; 18,22). Todas las Iglesias están unidas con vínculos de comunión, por lo que todas ellas forman o la Iglesia de una región (Hch 9,31) o la Iglesia de Dios (Hch 20,28), una fraternidad universal, que trasciende lugares, grupos y razas (Hch 15,36.41; 16,1).

La comunidad es mayoritariamente étnicocristiana, ya que el punto de vista predominante es el de los cristianos griegos, lo cual

[7] Cf *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (Londres [2]1970), en contra cf Fitzmyer, *op cit*, I, 107

no excluye la existencia de una minoría judeocristiana. Esto explica la dedicatoria de la obra a Teófilo, un griego, y la tesis de que el evangelio prometido a los judíos es también para los paganos y la consiguiente perspectiva universalista; explica igualmente la eliminación en Mc y Q de material judeocristiano y la acomodación helenista de tradiciones judías, por ejemplo Lc 5,19: terraza, en lugar de Mc 2,4: techumbre; Lc 6,48s: casa con cimientos, Mt 7,24-27: casa sobre roca; los títulos judíos se sustituyen por griegos: en vez de *rabí, kyrios* o *epistates; kranion* en vez de *golgotha*.

Muy posiblemente se trata de una comunidad de origen paulino, lo cual explicaría el papel relevante que tiene Pablo en la obra, cuya actividad se defiende, se describe en paralelismo con Pedro y se presenta como ejemplo a imitar (cf. la noticia de su permanencia en la cárcel, con que termina Hch). A favor de este punto de vista está igualmente la problemática en común con las cartas pastorales. Los destinatarios, pues, se situarían en Grecia-Macedonia-Asia Menor. Dentro de este espacio amplio, algunos autores [8] han sugerido Efeso, por lo menos para Hch, dada la importancia que tiene esta ciudad, cuya visita se anuncia y prepara en el segundo viaje de Pablo (Hch 16,6; 18,19-21), se narra su «pentecostés» y evangelización de forma especial durante el tercer viaje (19,1-20,1), en ella se programa el resto de la actividad de Pablo (19,21) y a sus responsables lega Pablo su testamento pastoral (20,17-38).

Segun otros puntos de vista, los destinatarios serian judeocristianos o una comunidad mixta Asi, para J. Jerwell, la comunidad esta formada predominantemente por judeocristianos, ya que la salvacion se presenta como enviada en primer lugar al pueblo israelita reconstituido (Hch 15,16-18, cf. 3,23) y ahora se extiende por designio de Dios a la gentilidad, sin las prescripciones de la Ley, y mucho mas cuando una buena parte de Israel rechaza ahora la invitación salvífica (Hch 13,46); en este contexto se presenta la figura de Pablo como verdadero maestro de Israel. Todo esto es verdad, pero se explica mejor en la hipótesis de destinatarios étnicocristianos, que se interrogan sobre su posicion respecto a Israel y a los que se da una explicacion [9] La hipotesis de la comunidad mixta la presenta espe-

[8] La hipotesis fue propuesta por F C Overbeck (1837-1905) en su Comentario (LXV-LXIX), apoyado en varias razones, como el que Marcion pudo conocer esta obra aqui mejor que en Roma, el uso que, segun Overbeck, hace Lc de Juan, el interes de Hch por Asia Menor, el que aqui el cristianismo confronto al Estado romano bajo Trajano y desarrollo una apologetica, y otras

[9] Cf J Jerwell, *The Divided People of God The Restoration of Israel and Salvation for Gentiles*, en *Luke and the People of God A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis 1972) Sigue en esto a Schneckenburger y E R Goodenough En contra, cf. Fitzmyer, *op cit*, I, 109s

cialmente Ph. F Esler [10], que cree que Lc se dirige a una comunidad situada en una ciudad griega del este del Imperio, con comunidad mixta, formada por etnico y judeocristianos, ricos y pobres, con problemas a causa de esta mezcla.

4. *Cuestiones abiertas*

a) *Finalidad de la obra* [11]

Desde siempre se preguntaron los comentaristas sobre la finalidad de Lc-Hch, pero fue desde los siglos XVIII y XIX cuando este problema se plantea de forma especial y se presentan las soluciones principales que, con más o menos matices, se siguen ofreciendo hoy día, especialmente con relación a Hch. En el s. XVIII, J. A. Bengel y J. D. Michaelis afirman que Hch es una apología dirigida a los romanos para defender a la Iglesia y a Pablo. En el siglo siguiente, F. C. Baur y la Escuela de Tubinga replantean la cuestión, convirtiéndola en uno de los problemas centrales. Para Baur, Hch es una obra tendenciosa escrita a mediados del s. II con la finalidad de conciliar a étnico y judeocristianos, en los comienzos del protocatolicismo. La explicación apologética es frecuente y variada: 1) la apología paulina fue defendida por M. Schneckenburger, que mantiene que Hch está dirigido a judeocristianos con la finalidad de defender a Pablo en su conducta personal y apostólica; por su parte, E. Lekebusch afirma que es una historia de los tiempos apostólicos desde un punto de vista paulino, universal, y desde esta perspectiva es apología paulina; 2) la apología de los judeocristianos contra los étnicocristianos es el punto de vista de K. Schrader, según el cual Hch es un escrito apologético judeocristiano del s. II contra los gnósticos y las comunidades étnicocristianas y su tipo de organización amplia; 3) apología de los étnicocristianos para justificar su situación: para B. Bauer, la obra pretende mostrar cómo el cristianismo, que empezó siendo una secta judía, llegó a ser una religión universal, dominada por los gentiles; 4) el motivo de la apología *ad romanos*, que ya apareció en el siglo anterior, fue vuelto a exponer por Van Manen y desde entonces encontro bastante consenso, siendo frecuente en los autores de finales de siglo (cf. J. Weiss, O. Pfleiderer, C. Weizsacker, H. von

[10] Ph F Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, 220-233

[11] R J Karris, *The Lukan Sitz im Leben Methodology and Prospects* «Seminary Papers» 10 (1976) 219-223, R F O'Toole, *Why Did Luke Write Acts (Lk-Acts)?* BibTB 7 (1977) 66-76, V E Vine, *The Purpose and Date of Acts* ExpTim 96 (1984) 45-48.

Soden). Otros dos motivos que después se repetirán son el misionero y el catequético. Para Th. Zahn, Hch es una obra destinada a la misión y, en concreto, a la conversión del destinatario, el pagano Teofilo, mientras que para H. A. Meyer es una obra privada dirigida al cristiano Teófilo para su formación cristiana; de forma parecida, A. Julicher opina que Hch es un relato edificante sobre la fuerza del Espíritu sobre los apóstoles. Ante esta variedad de motivaciones posibles, otros autores proponen diversas finalidades a la vez, que no tienen por qué excluirse; así, F. C. Overbeck propone una motivación catequética y otras dos secundarias, apologetica romana y polémica antignóstica, la primera es básica y pretende ofrecer y justificar la teologia del protocatolicismo, que vive la comunidad, proyectándola en la historia pasada de la Iglesia. Por su parte, H. H. Wendt cree que existe una finalidad principal de tipo histórico, dar información sobre la Iglesia, y otra secundaria de tipo edificante.

El s. XX ofrece como novedad la postura de E. Grasser y H. Conzelmann [12], según la cual Lc-Hch pretende justificar el retraso de la parusia por medio de una Historia de la Salvación; el resto no es más que repetición de motivos expuestos o nuevas combinaciones de ellos. Así, A. Harnack presenta el motivo catequético, H. J. Cadbury el apologético romano y B. S. Easton ambos a la vez.

Hoy dia no se ha llegado a un acuerdo unanime, pues la solución está condicionada por varios problemas previos, como si Lc y Hch fueron concebidos a la vez y con la misma finalidad o responden a circunstancias diferentes. Prevalece el primer punto de vista. En cuanto a soluciones concretas, lo mas frecuente es proponer varias motivaciones, y se advierte una serie de convergencias en torno a varios temas. El prólogo [13], leído a la luz de toda la obra, especialmente de los grandes temas teologicos, de la estructura literaria de todo el conjunto y del género literario, permi-

[12] H Conzelmann, *Luke's Place in the Development of Early Christianity*, en L E Keck / J L Martyn (eds), *Studies in Luke Acts*, 298-315 G Schneider no excluye la posibilidad de este motivo (cf *op cit* , I, 197s

[13] Cf S Brown, *The Role of the Prologues in Determining the Purpose of Luke-Acts*, en C H Talbert (ed), *Perspectives on Luke-Acts*, 99-111, R J Dillon, *Previewing Luke's Project from his Prologue (Luke 1,1-4)* CBQ 43 (1981) 205-227, B S Easton (1877-1950), *The Purpose of Acts* (Londres 1936), reproducido como una parte en *Earliest Christianity The Purpose of Acts* (Londres 1955), F Mussner, *Die Gemeinde des Lukasprologs* SNTU 6/7 (1981/82) 113-130, I J du Plessis, *Once more The purpose of Luke's Prologue* NT 16 (1974) 259-271, G Schneider, *Der Zweck des lukanischen Doppelwerks* BZ 21 (1977) 45-66, *Apostelgeschichte und Kirchengeschichte* IKaZ 8 (1979) 481-487

ten una aproximación a la ocasión, interna y externa, que dio origen a esta doble obra y a la finalidad que persigue.

- *Problemática interna*

A la luz del prólogo, la finalidad es primariamente catequética: «tener un conocimiento seguro de la enseñanza que has recibido» (1,4). Supone que los destinatarios ya han creído y han recibido una catequesis, pero que ésta necesita ser afianzada, puesto que es insuficiente para dar seguridad ante los problemas que están viviendo. Ahora bien, la respuesta que se ofrece en la doble obra es principalmente una catequesis sobre el camino profético salvador, anunciado en el AT, comenzado a cumplir por Jesús durante su ministerio y ahora por la acción de su Espíritu, que impulsa la acción profética testimonial de la Iglesia. Esta es una enseñanza útil para toda comunidad y en toda situación y que, de por sí, si bien dirigida a creyentes, no excluye indirectamente su uso por no creyentes, por lo que no hay que excluir una intención misionera. Sin embargo la forma de presentar esta enseñanza, subrayando la acción del Espíritu, el papel de los Doce como garantes de la continuidad del camino de Jesús y de la Iglesia, la importancia de la Palabra y la exhortación a vigilar ante los lobos que vendrán «cuando ya no vean a Pablo» (cf. Hch 20,25.29.31), sugiere que la comunidad tiene problemas concretos y que esta catequesis se escribe en función de ellos. Son problemas específicos de la segunda generación cristiana, cuando han muerto los grandes fundadores, Pedro con los Once, y Pablo, a los que se apelaba antes, en casos de duda, como muestran las cartas de Pablo, y por otra parte aparecen falsos maestros con brotes de heterodoxia, lo que crea cierta confusión y la necesidad de criterios claros para discernir cuándo es legítima la evolución tanto institucional como doctrinal.

Es una problemática que nos sitúa en un ambiente parecido al de las cartas pastorales, que también combaten la heterodoxia de algunos sectores y subrayan la necesidad de mantenerse en la tradición recibida, que procede de la enseñanza dada autorizadamente por los apóstoles y que ha de ser transmitida fielmente. Se trata, pues, de una situación en que ha habido una evolución doctrinal, consecuencia normal de la vivencia de la fe cristiana confrontada con las exigencias de la vida de cada día. Junto a esto aparecen falsos maestros, que enseñan doctrinas nuevas en desacuerdo con las enseñanzas recibidas. Esto plantea dos cuestiones importantes: ¿es legítima la evolución doctrinal o hay que repetir siempre lo mismo que se ha aprendido? Si se responde positiva-

mente a esto, ¿qué criterios permiten discernir la verdadera de la falsa evolución?

La respuesta de Lc-Hch es positiva y presenta el Espíritu y los Doce como garantes de la verdadera evolución dentro de la continuidad que hay entre Jesús y la Iglesia. Por ello es muy importante aceptar la Palabra de Jesús, que transmiten los apóstoles bajo el impulso del Espíritu, ya que ella es la que hace nacer y crecer la Iglesia. En los tiempos en que ya no verán a los apóstoles, los responsables de la Iglesia deben dejarse inundar y transformar por la Palabra para poder vigilar y discernir (Hch 20,32). Es lo que hace el mismo Lucas, que somete a un cuidadoso examen las tradiciones que han llegado a su mano, apurándolas críticamente y purificando así la paradosis inicial de los «ministros y servidores de la Palabra»... es un tradens de la generación anterior a la suya que presenta las tradiciones antiguas como normativas, interpretadas y actualizadas (H. Schurmann).

Esta misma solución se ofrece para la otra faceta de la evolución, la de tipo organizativo, relacionada con los nuevos ministerios que han aparecido en la Iglesia, como consecuencia de la multiplicación de los cristianos, de las comunidades y de sus necesidades. Para Lc-Hch, los Doce son el ministerio fontal por medio del cual el Espíritu crea para la Iglesia de Jesús los ministerios que necesita. Lc-Hch, pues, intenta defender a la comunidad ante el peligro de herejías y sincretismos, dando seguridad de la doctrina presente y criterios para discernir las novedades [14].

Un grupo de exégetas intenta concretar el peligro y lo describe como grupos gnósticos, parecidos a los combatidos en las Pastorales, posiblemente de tipo doceta (Talbert), lo cual explicaría la insistencia en motivos antidocetas, como el nacimiento virginal de Jesús, la vida de Jesús enraizada en la historia, la genealogía, etc. [15]

Dentro de esta finalidad general, que responde a una problemática interna, caben también otras finalidades parciales, que la complementan. De hecho, el contenido de la obra subraya otros temas que suponen otros problemas subyacentes. En primer lugar hay que destacar la importancia que se concede a Pablo en la

[14] Esta doctrina es calificada por algunos como perteneciente al «protocatolicismo» *(Fruhkatholizismus)*, aunque otros autores rechazan el apelativo a causa de su ambiguedad (cf. W Marxsen, *Introducción al NT,* 179) Un buen estado de la cuestion sobre este concepto, tan relacionado con la teologia de LcHch, puede verse en V Fusco, *Sul Concetto di Protocatolicessimo:* RivB 30 (1982) 401-434.

[15] Schrader, Barret, Klein, Roloff, Talbert.

segunda parte de Hch se le presenta en paralelismo con Pedro, es conducido por Jesus, cuyas apariciones determinan su actuacion, y por el Espiritu, que le guia en su camino, que llega hasta «el confin de la tierra», siendo de esta forma el el que culmina el cumplimiento del mandato-programa de Jesus (Hch 1,8) La obra tiene un final abierto, dejando a Pablo en la carcel e invitando al lector a tomar la antorcha del testimonio y a continuarlo, a pesar de las dificultades Todo esto se explica perfectamente si se acepta como destinatarios de la obra una comunidad de origen paulino, cuyo fundador es duramente desacreditado, por lo que en la comunidad nacen dudas sobre la legitimidad de su origen Lc-Hch ofrece seguridad sobre este origen e invita a continuar en la linea de Pablo Hoy dia, la mayor parte de los exegetas acepta esta finalidad apologetica paulina, que se compagina bien con la anterior

El motivo apologetico paulino es uno de los mas antiguos propuestos por los comentaristas, desde Schneckenburger y Lekebusch hasta nuestros dias fundados principalmente en los discursos de Pablo y en el paralelismo entre este y Pedro Para Schneckenburger, puesto al dia ultimamente por A J Mattill Jr [16], se trata de defender la conducta y proselitismo de Pablo ante los judios, de forma parecida, E Trocme opina que se trata de defender la memoria de Pablo contra los judaizantes

Otra finalidad parcial que igualmente complementa el motivo interno general es el de la constancia, tema que se subraya en las dos obras, y que se puede explicar perfectamente en la segunda generacion cristiana, en una situacion en que, por una parte, se va descubriendo experimentalmente que la Iglesia tiene que recorrer un largo camino, a veces dominado por la monotonia, y por otra, continuan la oposicion e indiferencia del exterior Segun B S Easton, Hch intenta edificar a los cristianos con el relato de la expansion de la Iglesia en los tres primeros decenios, a pesar de todos los obstaculos, Maddox opina que Lc se dirige primariamente a la Iglesia que sufre dificultades provenientes de la persecucion estatal, H Conzelmann y S Brown, aunque con enfoque diferente, subrayan el motivo de la necesidad de la constancia ante las dificultades que aparecen en el tiempo de la Iglesia

• *Problematica externa*

Con relacion al mundo externo, hay dos situaciones a las que quiere responder tambien Lc-Hch en la forma concreta de presen-

[16] *The Purpose of Acts Schneckenburger reconsidered* en W W Gasque / R P Martin (eds) *Apostolic History and the Gospel* 108-122

tar toda la teologia del camino, la salvacion pagana y la incredulidad judia, y otra que aparece parcialmente, una apologia ante el Estado Romano

La forma concreta de presentar la teologia de la salvacion parece inspirarse en la salvacion pagana, atmosfera ambiental que rodea a la comunidad cristiana, cansada en su caminar por el camino oscuro de la fe y tentada ante las ofertas aparentemente eficaces e inmediatas de la salvacion pagana Esta ofrece la salvacion por el poder, la fuerza, el dinero, la gloria humana, medios que de hecho no salvan ni de todo ni a todos, y por otra parte marginan a los debiles, a los que no tienen, por lo que son causa de sufrimiento Por el contrario, la salvacion de Jesus, unico Salvador, es total, porque salva de todo, incluso del pecado y la muerte, a donde no llega la salvacion humana, y salva a todos, es universal, pero los marginados de la salvacion humana son los privilegiados, especialmente los pobres-miserables y los pecadores

El segundo motivo externo es el de la incredulidad judia En la *segunda generacion cristiana ni los judios ni los judaizantes cristianos* persiguen o crean problemas especiales externos a la comunidad cristiana, prevalentemente etnicocristiana, ya que sociologicamente, despues de la destruccion de Jerusalen, han perdido mucha fuerza El problema radica en las dificultades teologicas que crea en la comunidad cristiana el hecho de la incredulidad judia, que cuestiona su situacion dentro del mundo de las promesas hechas por Dios a Israel ¿Por que esta incredulidad? ¿Se puede compaginar con los planes de Dios? ¿Puede impedir el plan salvador de Dios? ¿Es legitima una Iglesia compuesta predominantemente por etnicocristianos? Lc-Hch ofrece una respuesta similar a la de Pablo en Rom 11 la salvacion es universal, pero cronologicamente ha sido ofrecida primero a los judios y despues a los gentiles De por si, todos ellos deberian estar ahora en contexto de salvacion, pero los judios desde el primer momento han rechazado la oferta de Dios, matando a Jesus y persiguiendo a Pedro y a Pablo Esta postura de constante persecucion ha determinado la configuracion actual de la Iglesia, predominantemente etnicocristiana, que se encuentra legitimamente en «la salvacion de Dios», intimamente enraizada en el pueblo judio, ya que su origen esta en Israel y en la mision de la primera comunidad [17]

[17] Cf Bruce Dupont Maddox Trocme Schneider Van Unnik Winn Perrot este ultimo (en George-Grelot [eds] *Introduccion critica al NT* I 466-468) se pregunta si Lc-Hch tambien intenta defender a etnicocristianos de alguna iniciativa

Finalmente, una última finalidad parcial de la obra es ofrecer a los cristianos razones para una apología ante el Imperio, en cuyos ambientes se dudaba o negaba la calidad ciudadana de los cristianos. Para ello les recuerda la postura positiva de las autoridades romanas ante Jesús, la comunidad primitiva y Pablo, ciudadano romano, y por otra parte la postura honrada de los cristianos ante el Imperio. Se trata de un motivo secundario, ya que los destinatarios principales son creyentes y, si se acentúa esta finalidad, serían los paganos [18].

b) Fuentes de Lc-Hch [19]

A la luz de la declaración explícita del prólogo, según la cual el autor investigó cuidadosamente todo lo sucedido desde el principio (1,3), y del análisis interno del tercer evangelio, no hay duda de que en la redacción de Lc-Hch se emplearon fuentes, aunque no hay acuerdo al determinar cuántas fueron y el carácter oral y / o escrito de las mismas.

– *Fuentes de Lc*

El problema de las fuentes de Lc se planteó durante los siglos XVIII-XIX en el contexto de la cuestion sinóptica. Griesbach propuso la prioridad de Lc sobre Mc y Schleiermacher intentó probar que Lc se sirvió de cuatro fuentes, pero pronto se impuso la hipótesis de las dos fuentes de Wilke-Weisse. Hoy día predomina esta hipótesis, según la cual Lc empleó Mc, Q y una fuente propia, que muchos llaman L.

De estas tres fuentes, el uso de Mc es el más aceptado en general, incluso entre los partidarios de otras soluciones [20]. Las

judaizante N A Dahl cree que los destinatarios etnicocristianos son mas en concreto «temerosos de Dios» y que la obra pretende confirmarlos en la fe cristiana contra las objeciones de los judios cf *The purpose of Luke-Acts*, en *Jesus in the Memory of the Early Church* (Minneapolis / Minnesota 1976) 87-98

[18] Cf Ch Perrot, Bruce, Cassidy, Conzelmann, Easton, Schmithals, Trocme y otros Para otros mas en concreto se pretende conseguir que se concedan a los cristianos los mismos derechos que a los judios (cf W Marxsen, *Introduccion al NT*, 178-80) La mision como finalidad exclusiva y directa solo la defiende hoy dia J C O'Neill, que opina que Lc-Hch se escribe para predicar el evangelio a los no creyentes con el fin de que se hagan cristianos

[19] J B Tyson, *Source Criticism of the Gospel of Luke*, en C H Talbert (ed), *Perspectives on Luke-Acts* (Danville / Edimburgo) 24-39

[20] Sobre la prioridad de Mc y su uso por Lc, cf Fitzmyer, *op cit*, I, 122-136, donde ofrece un buen estado de la cuestion Sobre el uso que hace Lc de Mc, cf T Schramm, *Der Markus-Stoff bei Lukas Eine Literar-Kritische und redaktionsgeschicht-*

razones para ello son varias: con relación al orden, Mc constituye el armazón que ensambla toda la obra, de tal forma que la sucesion de episodios reproduce fundamentalmente la de Mc, aun cuando Lc añade u omite algo [21]; igualmente, cuando Mt y Lc coinciden con Mc, siguen el orden de éste; cuando no coinciden, siguen un orden diverso el uno del otro; finalmente, el orden de Lc es mejor cuando sigue a Mc que cuando usa otras fuentes. Respecto al material, Lc emplea el 55% del usado por Mc, de los 661 vv. de éste toma sustancialmente 350, de sus 8.485 palabras toma 7.036 [22]. Un problema especial plantea el relato de la pasión, que para unos autores procede de la reelaboración del texto de Mc, mientras que otros recurren a una fuente propia; en este punto no se ha llegado a resultados concluyentes [23].

Sobre Q [24] o fuente de sentencias usada por Lc y Mt y que explica los 230 vv que tienen en común, el acuerdo es menor. Incluso entre los que admiten la existencia y uso de esta fuente, no hay acuerdo sobre su naturaleza oral o escrita, característica esta última que parece más probable, dadas las coincidencias de Mt y Lc en el tenor verbal y en el orden de las perícopas. El material tomado de Q lo reproduce Lc con más fidelidad que Mt en el orden de las perícopas, situándolo dentro del armazón de Mc en tres lugares, en el díptico introductorio (3,7-9.16b-17; 4,2b-13: predicación de Juan y tentaciones de Jesús), en la interpolación menor, de la que forma la mayor parte (Sermón de la Llanura y milagros: 6,20-7,10.18-35) y en la interpolación mayor (9,51-19,28: sección del viaje), de la que también constituye una parte considerable (39 perícopas).

Con relación a L o material particular de Lc, constituye cerca de un tercio del total, 548 vv. sobre 1.149. Hay acuerdo bastante

liche Untersuchung (Cambridge 1971) cree que hay que distinguir entre trozos marquianos puros y entre los influenciados por variantes de la tradicion en los primeros, los cambios solo se deben a Lc y en los segundos hay que ver un trozo original de Mc, influencia de la tradicion y redaccion final de Lc, ofrece lista de ambos grupos (185s)

[21] 7 veces cambia el orden de las pericopas por motivos teologicos cf 3,19s, 4,16-30, 5,1-11, 6,12-19, 8,19-21, 22,21-23, 22,54c-71 (cf Fitzmyer, *op cit*, 129-131)

[22] Cf B H Streeter, *The Four Gospel* (Londres 1924) 160, B de Solages, *A Greek Synopsis*, 1052

[23] Tampoco esta claro si en el relato de la pasion Lc emplea fuentes comunes con Juan Las coincidencias hay que explicarlas a nivel de contactos de fuentes orales y escritas de ambos, aunque en absoluto tampoco se puede excluir que Lc conociera la tradicion de Jn (cf J A Fitzmyer, *op cit*, I,154-156)

[24] Cf J A Fitzmyer, *op cit*, 136-144 147-150

general sobre su existencia, pero no sobre su naturaleza La mayor parte cree que no se trata de una fuente escrita elaborada (contra B H Streeter), sino, dadas las diferencias de contenido y estilo, de tradiciones sueltas, orales y escritas, que Lc inserto en diversos lugares de su obra, junto con otros trozos compuestos por el

Ademas de la hipotesis de las dos fuentes, otros autores exponen otras soluciones

1) Mc y L, pero no la fuente Q, cuya existencia no ven clara Asi por ejemplo K H Rengstorf duda sobre Q, que acepta, pero con muchos interrogantes y sin descartar en absoluto que Lc haya conocido y usado Mt Esta ultima explicacion la asumen un grupo de autores [25] que niegan la existencia de Q, fuente hipotetica de la que no se sabe nada y sobre la que se construyen demasiados castillos J A Fitzmyer [26] rechaza esta explicacion porque a) no se pueden detectar en Lc las adiciones tipicas de Mt en los textos de triple tradicion ¿por que Lc, si hubiese tenido delante a Mt, ha dado preferencia al relato de Mc?, b) ¿si Lc hubiese tenido delante solo a Mt para la duplex traditio, por que reformula el texto, por ejemplo en las bienaventuranzas poniendo solo 4?, c) en este mismo caso ¿por que desintegra los discursos de Mt?, d) si Lc respeta el orden de Mc, ¿por que no respeta el de Mt, de haberlo seguido?, e) el analisis del *Sitz im Leben* primitivo de cada pasaje hace ver que a veces es Mt el que lo respeta y a veces Lc ¿por que esta divergencia?, f) si Lc depende de Mt, ¿por que omite ciertos elementos de Mt que no tienen paralelos en Mc, como la infancia? El gran problema es que nadie ha conocido el documento Q y los intentos de reconstruccion no han sido satisfactorios Ciertamente no es mera arbitrariedad Otra dificultad es determinar el trabajo redaccional de Mt y Lc Segun algunos autores, Q existio en varias formas, una emplea da por Mt y otra por Lc (cf C K Barrett W Bussmann, J Dupont, I H Marshall), segun J Jeremias Q representa diversos estratos de tradicion que existian en forma oral, catequetica o liturgica No hay nada claro, todo son solo sugerencias No vale la objecion que niega Q, porque seria un evangelio de solo dichos de Jesus, sin el relato de la pasion, pues el *Evangelio de Tomas,* documento real, tampoco contiene el relato de la pasion Con relacion a este ultimo documento, no se puede establecer relacion entre el y la fuente Q, ni entre *Evangelio de Tomas* y L [27]

2) Otros autores hablan de testigos de los hechos que Lucas conocio en Palestina, cuando estuvo alli acompanando a Pablo (cf Maria apostoles, discipulos, etc) en la hipotesis de que el Lucas autor fuera el companero

[25] Cf A W Argyle W Baird B C Butler W R Farmer S Petrie J H Ropes E P Sanders R T Simpson A Schlatter J W Whenham W Wilkens etc

[26] Cf *op cit* I 133 144

[27] Cf J A Fitzmyer *op cit* I 153 sobre el problema de los duplicados cf *Ibid* I 144-147

de Pablo En esta explicacion todo es hipotetico «habria podido ser», pero no se puede demostrar (Fitzmyer) [28]

3) La hipotesis del Protolucas [29] fue sugerida por P Feine y B Weiss, y mas tarde desarrollada y difundida por B H Streeter, V Taylor y J Jeremias La hipotesis afirma que el autor, en Palestina, escribio primero el Protolucas, resultado de combinar Q con L, mas tarde, estando en Roma durante el bienio de carcel de Pablo, el autor encuentra el texto de Mc y anade una serie de pericopas de esta obra, y finalmente le anade la infancia [30] En contra de esta hipotesis se arguye que a) Mc no puede ser una adicion posterior, pues la coherencia de este material no se rompe ni con la interpolacion menor ni mayor, ademas, si se elimina lo tomado de Mc, no queda nada «ordenado» para el Protolucas, pues el relato del viaje se explica mejor como interpolacion, b) que el viaje, que se considera central en esta hipotesis, es obra redaccional de Lc, inspirada en Mc 10,1 [31]

– *Fuentes de Hechos* [32]

El problema de las fuentes de Hch ha ocupado a los exegetas desde finales del s XVIII hasta hoy, especialmente en el s XIX y comienzos del XX, pero no se ha llegado a una solucion Todos los autores estan de acuerdo en aceptar su existencia, pero Lc las ha reelaborado literaria y teologicamente tan bien en un bloque, que es dificil descubrir las suturas y separarlas En general es un problema considerado practicamente insoluble, por lo que los exegetas lo consideran secundario y no le prestan mucha atencion (cf Haenchen, Schneider), lo cual tampoco quiere decir que este totalmente abandonado

[28] Cf *op cit* I 155s

[29] Cf J A Fitzmyer *op cit* I 156-160

[30] Siguen la hipotesis en mayor o menor medida C F Evans L Gaston F C Grant T Henshaw E Lohse T W Manson A M Perry J A T Robinson F Rehkopf C S C Williams J de Zwaan

[31] Rechazan el Protolucas F W Beare H Conzelmann J M Creed M Dibelius J Ernst J A Fitzmyer S M Gilmour M Goguel K Grobel A F J Klijn W G Kummel A R C Leaney W Michaelis H Montefiore J C O Neil H Schurmann J Schmid / A Wikenhauser aunque algunos la aceptan para el relato de la pasion (Fitzmyer) Se han recibido con gran escepticismo los estudios sobre la lengua del Protolucas

[32] Cf R Bultmann *Il problema delle fonti degli Atti degli Apostoli* en *Bultmann Exegetica* I (Turin 1971) 143 159 (original aleman) L R Donelson *Cult Histories and the Sources of Acts* Bib 68 (1987) 1 21 W W Gasque *Did Luke Have Access to Traditions about the Apostles and the Early Church?* JEvTS 17 (1974) 45-48 C J Hemer *Luke the historian* BJRvl 60 (1977) 28 51 F L Cribbs *The Agreements that Exis between John and Acts* en C H Talbert (ed) *Perspectives on Luke-Acts* 40 61 J D Quinn *The Last Volume of Luke The Relation of Luke Acts to the Pastoral Epistles* en C H Talbert (ed) *Perspectives on Luke Acts* 62 75

En el s XIX aparecen ya practicamente todas las posturas que se presentan hoy dia, asi, W M L de Wette afirma la existencia de fuentes y la dificultad de identificarlas a causa de la reelaboracion a que las somete el autor, por el contrario, E Lekebusch opina que Hch es una obra escrita directamente, independiente de fuentes escritas y que, por ello, el autor de toda la obra, incluidas las secciones nos, es la misma persona Por su parte, F C Overbeck cree que en las secciones-nos, redactadas en primera persona del plural, el autor no es testigo inmediato, sino que han sido tomadas de una fuente, un diario de viaje, y reelaboradas con otros datos poco fiables, como la liberacion de Pablo en Filipos, el discurso de Mileto, la purificacion de Pablo en Jerusalen y la reunion de judios en Roma, en este diario retiene el nosotros porque el autor quiere pasar como companero de Pablo, posiblemente como el Lucas, companero de Pablo, uso otras fuentes, pero son indiscernibles a la luz de su reelaboracion

Al final del siglo, los exegetas se centraron en la critica de fuentes y se embrollo el problema, llegandose a conclusiones tan diferentes que hacian ver la dificultad y la inutilidad de la tarea (cf B Weiss, M Sorof, P Feine, F Spitta, C Clemen, J Jungst, H H Wendt y A Harnack, autor de la ultima contribucion importante a este problema) [33] Entre los escritos de los ultimos decenios destacan los de Dibelius Trocme y Dupont Segun Dibelius, Lc uso un diario de viaje, compuesto por un compañero de Pablo, en el que se indicaban las diferentes etapas del viaje, Lc lo completo con diferentes recuerdos de Pablo Segun E Trocme, no hay razon para suponer que el autor haya inventado, al contrario, ha usado fuentes en toda la obra, especialmente dos basicas, las experiencias de un testigo de vista (el autor) y un diario personal (muy parecido al diario de Dibelius), hecho por un companero de Pablo, que pudo ser el mismo Lucas en los c 1-12 subyacen una serie de fuentes probablemente arameas que sin duda proceden de las tradiciones de las Iglesias de Jerusalen, Cesarea y Antioquia, tradiciones que, aunque unidas a veces de forma arbitraria, no son creaciones de Lc, incluso los discursos, aunque elaborados por el autor, se basan en material tradicional Hch, pues, es una obra que tiene valor historico J Dupont [34] escribio una excelente monografia, en la que llega a estas conclusiones a) no ha sido posible definir ninguna de las fuentes, b) pero no todo ha sido esfuerzo perdido, pues ha dado cierta credibilidad al punto de vista de que las fuentes usadas en Hch han sido usadas y reeditadas por el autor [35], c) la comparacion con otros textos antiguos y el mismo estudio de las secciones-nos llevan a la conclusion de que el autor desea hacer entender que el tomo parte personalmente en los hechos que narra Por su parte Marxsen opina que solo se puede hablar con seguridad de

[33] Cf *Die Apostelgeschichte* (Leipzig 1908)

[34] *Les Sources du Livre des Actes* (Brujas 1960)

[35] Se inclina a aceptar la sugerencia de Benoit en la que insinua que Lc no usa fuentes escritas de otro sino sus mismas notas combinadas editadas y reescritas por el cf *La deuxième visite de saint Paul a Jerusalem* Bib 40 (1959) 778 796

historias particulares sobre Pedro y Pablo listas de nombres (1 13, 6,5 13,1) y otras posibles indicaciones particulares, pero todo ello de forma generica

Fuentes concretas de Hch que se han propuesto

1) la mayor parte de los autores, no todos, creen que Lc uso fuentes en la *primera parte*, en que habla de acontecimientos que no conocia personalmente, aunque no se ponen de acuerdo en la determinacion de su naturaleza oral o escrita Serian pocas, pues el autor no pudo disponer de tantas fuentes en Hch como en el Evangelio, pues los predicadores anunciaban a Jesus y no a ellos, y por tanto dieron origen a abundantes tradiciones sobre Jesus y a pocas sobre ellos (Dibelius, Haenchen) Se proponen las siguientes

a) Son muchos los que aceptan, aunque de diferente manera, una coleccion de *discursos*, [36] ciertamente muy reelaborados por Lc, pero que recogeria el kerigma de la Iglesia

b) Hay una discusion en torno a la existencia de una historia de la Iglesia primitiva Unos la niegan porque la Iglesia esperaba el fin inminente y no le interesaba dicha historia ¿podria escribir para la posteridad una generacion que se considera a si misma como la ultima? (Haenchen), otros [37] porque, si la hubiera, seria posible hacernos una idea aproximada del transcurso y duracion de los acontecimientos, mientras que, por el contrario, Lc solo ofrece relatos y discursos sueltos, unidos redaccionalmente con sumarios, inspirados en los mismos relatos Con ello, mas que describir la Iglesia antigua pretende dar rasgos de una epoca Este punto de vista es bastante aceptado

c) La hipotesis de A Harnack ha tenido eco y es seguida por otros autores con modificaciones (cf J Jeremias, W Grundmann, P Benoit, R Bultmann) en la primera parte se usan dos fuentes griegas paralelas, una antioquena muy valiosa (6,1-8,4, 11,19-30, 12,25, 15,3-33, segun Benoit) y otra jerosolimitana, que carece de valor por ser legendaria Las coincidencias tematicas explicarian los duplicados (cf 3,1-5,16 = 5,17 42) [38]

2) Sobre las fuentes de la *segunda parte de Hch* se plantean diversos problemas

[36] Cf J Kurichianil *The Speeches in the Acts and the Old Testament* IndTSt 17 (1980) 181 186 J Schmitt *Les discours missionnaires des Actes et l histoire des traditions prepauliniennes* RechSR 69 (1981) 165-180 y en J Delorme / J Duplacy (eds) *La parole de grace* (Paris 1981) 165-180 C H H Scobie *The Use of Source Material in the Speeches of Acts III and VII* NTS 25 (1979) 399-421

[37] Cf M Dibelius *Aufsatze* 15 En general la Historia de las Formas se desinteresa de este problema ante el que mantiene una postura esceptica

[38] Otras soluciones de comienzos de siglo hoy no encuentran eco por ejemplo la de F C Burkitt que creia que Hch 1 12 estaba unido al final perdido de Mc 16,8 (*The Use of Markan in the Gospel according to Luke* en *Beginnings of Christianity* II, 118s) o la de C C Torrey que afirmaba que en Hch 1 1-15 35 Lc empleo una traduccion literal de una fuente aramea Los conocimientos actuales del arameo palestinense han desautorizado esta explicacion

a) Unos opinan que en la segunda parte Lc empleo sus propias notas En esta linea otros creen que no se trata de notas de Lc, sino que este usa recuerdos contados oralmente por un companero de Pablo, posiblemente despues del naufragio

b) La hipotesis de fuente escrita continua, de la que forman parte las secciones-nos, es seguida por muchos Una forma concreta es la propuesta por Dibelius y otros [39], que cree que Lc uso y completo con diferentes recuerdos de Pablo un diario de viaje, compuesto por un compañero de Pablo, en el que se indicaban las diferentes etapas del viaje. En contra de este diario de viaje se objeta que ha sido el mismo Lc el que ha unido las diversas noticias que le han llegado, provenientes de diversas ciudades, anadiendoles la idea de viaje, muchas de cuyas localizaciones las ha deducido del mismo relato, por otra parte, no aparecen tales itinerarios siempre, solo los de la costa, ademas, no parece obra de un testigo ocular, pues en Filipos habla de hechos milagrosos que el autor parece no haber presenciado, finalmente ¿no se habria perdido este diario en el naufragio? [40] (Conzelmann, Conzelmann / Lindemann, Haenchen) Para este ultimo, ademas de la fuente antioquena o diario de viajes, hay otra posibili dad para un autor de los años 75 pedir informacion a las diversas comunidades creadas por Pablo (como fuera, visitandolas, escribiendo), Lc reelaboro toda esta informacion de caracter heterogeneo, en las que hay fuentes escritas En el estado en que ha llegado a nosotros, es dificil separar tradicion y embellecimientos literarios de Lc [41]

c) Sobre las *secciones-nos* no hay acuerdo [42] Se conocen como tales 16,10 17 (de Troade a Filipos), 20,5-21,18ss (de Troade a Jerusalen y Cesarea), 27,1-28,16 (Cesarea a Jerusalen) [43] Ante estas secciones, los exegetas se han planteado una serie de preguntas 1) entre la primera y segunda seccion hay 7/8 años ¿Lc dejo a Pablo en Filipos y se le unio a los 7/8 años?, 2) aparece casi exclusivamente en viajes maritimos, menos en Jerusalen. ¿el autor solo acompaño a Pablo en viajes maritimos?, 3) no se distinguen ni por estilo ni por el contenido del contexto el autor de toda la obra ¿es el mismo, que en unas secciones usa el nos y en otras no?, 4) ¿el «nos» incluye a Pablo? En 16,17, 21,18, 28,16 no, y por ello el grupo incluido en el nos,

[39] Cf ya Overbeck en el siglo pasado y en este Jeremias, Cadbury, Dupont, Norden Fitzmyer lo considera verosimil

[40] A algunas de estas objeciones responden otros que los hechos milagrosos de Filipos son una tradicion diversa usada por Lc y que el naufragio no crea problema, pues no sabemos cuando se escribio el diario, si durante la marcha y por tanto antes del naufragio, o en Roma, y por tanto despues del mismo

[41] Cf *The Acts of the Apostles* 87-89

[42] Cf U Borse, *Die Wir-Stellen der Apostelgeschichte und Timotheus* SNTU 10 (1985) 63 92 E Plumacher, *Wirklichkeitserfahrung und Geschichtsschreibung bei Lukas Erwagungen zu den Wir Stuken der Apostelgeschichte* ZNW 68 (1977) 2-22, S M Praeder, *The Problem of First Person Narration in Acts* NT 29 (1987) 193-218, J Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte* (Gotinga 1989) 47-124

[43] Hch 11,28 es variante occidental no aceptada

¿es acompañante de Pablo?, 5) el cap 27 es especial, se puede suprimir perfectamente la alusion a Pablo y tiene sentido ¿no seria un relato independiente, inserto aqui? Todas estas preguntas llevan a dos cuestiones basicas 1º) el uso del *nos* ¿responde a una realidad historica o es un recurso literario?, 2º) supuesto que sea una realidad historica, ¿quien se esconde bajo este nos, Lucas u otro compañero de Pablo? Las respuestas hoy dia son diversas es una realidad historica, porque no se explica que el autor quiera dar especial viveza por este medio estilistico a estas partes, que no tienen relieve especial en el conjunto, bajo el nosotros se esconde Lucas, autor del prologo y de Hch (Cadbury, Dibelius, Dupont, Hanson), bajo el nosotros se esconde Timoteo (U Borse) u otro (Trocme), es un recurso literario (Marxsen, Plumacher), es un recurso literario, pero con base en la historia (Wehnert) [44] El problema esta sin resolver (Conzelmann)

d) ¿Uso Lc las cartas de Pablo? [45] Segun la mayoria no las uso, pues no hay indicios de ello en Hch Esto crea un enigma, especialmente en la hipotesis de que Lc fuese companero de Pablo y conociera las principales comunidades destinatarias de las cartas Otros opinan que si las conocio (Aejmelaeus), pero no las uso porque no esperaba de ellas datos de interes (Wikenhauser) o porque habian caido en poder de los gnosticos que habian deformado la imagen de Pablo (G Klein) Finalmente, con relacion a Fl Josefo, no existe ninguna relacion directa entre el y Lucas [46]

5 *Orientaciones bibliograficas*

Para un ulterior estudio de las cuestiones referentes al origen y finalidad de Lc-Hch, consultese J. A Fitzmyer, *El Evangelio de Lucas*, I, para Lc, y G Schneider, *Gli Atti degli Apostoli*, I, para Hch.

[44] La funcion de las secciones nos es asegurar la autoridad y veracidad del relato, haciendo ver que el narrador estuvo presente Lc lo emplea como un medio para dar seguridad (1 4) El medio literario se inspira en la tradicion judia y lo emplea de forma peculiar en vez de hablar el protagonista, lo hace un personaje secundario, un companero de Pablo y solo donde este ha estado realmente presente (*Die Wir Passagen der Apostelgeschichte* 202s)

[45] Cf L Aejmelaeus *Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede (Apg 20 18 35)* (Helsinki 1987), C K Barrett *Acts and the Pauline Corpus* ExpTim 88 (1976) 2 5, J Knox, *Acts and the Pauline Letter Corpus*, en L E Keck / J L Martyn (eds) *Studies in Luke Acts*, 279-287, W O Walker *Acts and the Pauline Corpus reconside red* JSNT 24 (1985) 3-23

[46] El problema se planteo en los ss XVIII y XIX a proposito de tres textos (Hch 5 36 Lc 3,1, Hch 21,38), de los que solo el primero tiene cierta fuerza La opinion comun hoy dia es que ambos se inspiran en una fuente comun (cf Cadbury *Subsidiary Points*, en *Beginnings of Christianity*, II 349-359)

6 Para el trabajo personal

a) Fuentes de Lc

Comparar Lc 8,4-25 con Mc 4,1-41 y con Mt 13,1-58 y comprobar como la materia de Lc y Mt coincide entre si en la medida en que ambos coinciden con Mc ¿De quien depende Lc en este texto?

b) Estudio sobre las secciones-nos

Buscar todos los textos de Hch en que el autor habla en 1ª persona del plural, a la luz de cada contexto, ¿quien puede ser el que habla en 1ª plural? ¿Que hechos se narran en estas secciones? ¿Cree verosimil la explicacion de que este procedimiento tiene como finalidad dar relieve a la presencia del autor en estos acontecimientos?

II HISTORIA DE LA INVESTIGACION DE Lc-Hch

Aunque Lc-Hch forman una unidad, pronto fueron separados, como aparece en la primera lista canonica, y cada uno de los libros tuvo una historia propia hasta el s XX en que se escriben obras sobre aspectos comunes de ambos, por ello en esta breve panoramica historica se presentan de forma independiente Evangelio y Hechos en cada una de las tres etapas mas importantes de la historia de la investigacion Las obras, que se refieren a ambas partes de Lc-Hch, frecuentes especialmente en este siglo, se presentaran en la historia de Lc

1 Evangelio [47]

a) Hasta el siglo XVIII

Desde el s II esta atestiguada la existencia del tercer evangelio y reconocido como obra canonica Los testimonios explicitos mas antiguos sobre Lc son de la segunda mitad del s II, en concreto de Marcion, el Canon Muratoriano, el P^{75} e Ireneo Todos ellos hablan del tercer evangelio, que atribuyen a Lucas, medico y companero de Pablo La obra fue comentada muy pronto con un tipo de exegesis de caracter pastoral, historica y teologica a la vez, sin pretensiones criticas, que se prolongo hasta el s XVIII Los Padres y los teologos medievales y modernos leen Lc

[47] Cf M Rese *Lukas Evangelium – Forschungsbericht* en H Temporini / W Haase (eds) *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt* II 25 3 (Berlin / Nueva York 1985) 2258-2328, E Rasco *La teología de Lucas* (Roma 1976) 9-92

de forma acritica como una biografia de Jesus modelo al que tiene que imitar y escuchar todo cristiano

– *Entre los Padres* [48], la atencion al tercer evangelio ocupa un lugar intermedio entre Mt y Jn, los mas comentados, y Mc, el que menos, aunque son frecuentes los comentarios al Magnificat y Benedictus, asi como a algunas partes caracteristicas de Lc, como las parabolas de la misericordia Los comentarios a toda la obra son de tipo homiletico Entre los que han llegado hasta nosotros destacan las *39 homilias sobre Lucas* de Origenes, que influyo mucho en los comentarios posteriores, del siglo IV son los de san Juan Crisostomo, san Ambrosio y san Agustin, del siglo V, el de san Cirilo de Alejandria, en el que domina la exegesis alegorica de tipo origeniano [49]

– *Los comentarios de la Edad Media* [50] son de tipo teologico y edificante Entre ellos hay que destacar en occidente los de Beda el Venerable, Anselmo de Laon, Bruno de Segni, san Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomas de Aquino, y entre los orientales a Focio, Theopylacto y Euthymio Zigabeno

– *En la Edad Moderna* [51] se multiplican los comentarios y crece su nivel cientifico a consecuencia del Renacimiento y de la Reforma En los siglos XVI y XVII se presta atencion a los aspectos linguisticos (cf Erasmo) y se hace una exegesis eminentemente teologica (cf los espanoles Jeronimo de Guadalupe Juan de Maldonado, Alfonso Salmeron, Francisco Toledo, y fuera de Espana, entre otros, Cornelius a Lapide y John Lightfoot que en sus *Horae Hebraicae et Talmudicae*, presta atencion a la literatura rabinica que ayuda a comprender el NT

b) *Siglos XVIII-XIX*

A mediados del s XVIII, con la Ilustracion, se entra en la epoca critica, en la que Lc sigue un camino similar al de Mc I I Griesbach plantea la cuestion sinoptica y, con ella, urge la necesidad de estudiar cada evangelio en si mismo En este contexto se estudia a Lc desde una perspectiva eminentemente critica, pasando lo teologico y lo pastoral a un segundo plano En una primera etapa, el estudio se desarrolla en paralelismo con el problema sinoptico, centrandose en la antiguedad de la obra, sus fuentes y su relacion con los otros sinopticos En concreto, para Griesbach, Mt y Lc son anteriores y fuentes de Mc, por su parte, para F Schleiermacher (1817), Lc es compilador y ordenador de 4 colecciones y constituye la mejor fuente para la vida de Jesus, pero fue la hipotesis de las dos fuentes,

[48] Cf amplia informacion en H Schurmann *Il Vangelo di Luca* I 22 24

[49] Cf M Simonetti *Profilo storico dell esegesi patristica* (Roma 1981) 78 84

[50] Sobre este periodo cf H Schurmann *op cit* 24-27 F Stegmuller *Repertorium biblicum medii aevi* I-VII (Madrid 1940 1961) C Spicq *Esquisse d une histoire de l exegese latine au Moyen Age* (Paris 1944)

[51] Cf H Schurmann *op cit* 27 30 que ofrece una seleccion de 58 titulos

expuesta de forma independiente por C G Wilke (1838) y C H Weisse (1839), la que tuvo mas aceptacion En ella se afirma la prioridad de Mc y Q y consiguientemente la dependencia de Lc de estas fuentes Para Weisse Lc es un historiador pragmatico, que parafrasea a su fuente Mc, al modo de los historiadores antiguos

F C Baur (1792-1860) y la Escuela de Tubinga marca un jalon importante en el estudio de Lc, planteando el problema de una forma teologica Mt es un escrito petrino de tendencia judeocristiana y particularista, Lc es la reelaboracion antipetrina del evangelio paulino de Marcion (h 140-180) y Mc es la sintesis Este punto de vista tuvo poco exito, pues la preocupacion de esta epoca hasta la mitad del siglo XX estuvo centrada en el historiador y escritor Lc, el autor y sus fuentes, y no en el teologo Con relacion a las fuentes, desde la segunda parte del s XIX se va generalizando la aceptacion de la hipotesis de las dos fuentes, lo que se tradujo en una valoracion de Mc y en cierto descuido por Mt y Lc Respecto al autor de la obra, el problema se planteo bajo dos aspectos en el s XIX, las dudas sobre la veracidad de los datos tradicionales sobre el autor de Lc-Hch medico y companero de Pablo, y las contradicciones que se descubren entre los datos de Hch y los de las cartas de Pablo La opinion generalizada nego el valor de los datos tradicionales

c) *Siglo XX*

– *Despues de la primera guerra mundial* y hasta los años 40, junto a los problemas anteriores, se estudian otros relacionados con el estilo y la teologia de Lc, estudios que llevan a la conciencia generalizada de que Lc-Hch forma una unidad, que ha de ser estudiada conjuntamente esta conclusion es posiblemente el fruto mas importante de este periodo Por una parte, continua el problema de las fuentes, con intentos de demostrar la prioridad de Lc, intentos que no han logrado imponerse, prevaleciendo la hipotesis de las dos fuentes Por otra, esta preocupacion paso a segundo lugar con la aparicion de la Historia de las Formas, que no se interesa por las fuentes de los evangelios (presupone las dos fuentes, Mc y Q) y que, por lo demas, centrada como estaba en Mc, no presta demasiada atencion a Lc, de hecho, para Bultmann Lc ni tiene tecnicas literarias extraordinarias (aunque mayores que Mc y Mt) ni tendencias teologicas especiales, salvo alguna predileccion por algunos temas, aunque considera esencial reconocer que el Evangelio de Lc es el climax de la historia de la tradicion sinoptica, en cuanto que en el la tradicion ha conseguido el mayor resultado la edicion y conexion de secciones separadas en una continuidad coherente [52] Pero junto a esto va emergiendo poco a poco un marcado interes por la teologia de Lc, evangelista del Espiritu en su doble obra (Von Baer), lo que implica que tiene una concepcion teologica unitaria y que, en contra de los postulados de la Historia de las Formas, Lc es un verdadero

[52] Cf *The History of the Synoptic Tradition* 367

redactor [53], pero estas aportaciones, que preparan la Historia de la Redaccion, tuvieron poca acogida en su tiempo

– *Historia de la Redaccion* Desde 1950 se desperto la atencion sobre la doble obra de Lc de una forma especial y durante dos decenios ha ocupado la atencion que antes se concedia a Juan y a Pablo, hasta el punto de que, a mediados de los anos 60, se convierte en el vortice del ciclon (Van Unnink) [54], en torno al que giran una serie de problemas nuevos que se consideran muy importantes por su repercusion teologica y eclesial Punto de partida fue un articulo de P Vielhauer en 1950 [55] en el que presta una atencion especial a Lc como teologo, segun el, contiene un pensamiento antipaulino, que no pertenece al cristianismo primitivo, atestiguado por Pablo, sino al protocatolicismo Un poco mas tarde, en 1954, H Conzelmann matiza este punto de vista en su obra *El centro del tiempo* y de una forma bastante parecida E Haenchen en su comentario sobre Hch Ambos aplican el metodo de la Historia de la Redaccion a Lc Hch, como W Marxsen lo hizo con Mc y Bornkamm-Barth-Held y Trilling con Mt Para Conzelmann, Lc-Hch sustituye la escatologia cristiana por un esbozo de historia de la salvacion, dividida en tres periodos, en el contexto del protocatolicismo Este punto de vista tuvo inmediatamente entusiastas seguidores, hasta el punto de que algunos empezaron a llamarlo «clasico» (Cullmann, Pannenberg, Wilcken), pero pronto aparecieron criticos (Robinson, Flender, Schmithals) que lo matizaron o negaron, porque no todo lo que se presenta como lucano, como el tema del camino, es tipico suyo, pues ya aparece en Mc, y especialmente porque todavia no se consideraba maduro el terreno para hacer una sintesis Esto ha dado lugar a un torrente de trabajos monograficos sobre los diversos aspectos de la teologia de Lc-Hch, en los que el interes por la escatologia, que fue el centro durante los años 50, se desplazo a la eclesiologia en los anos 70, ocupando siempre un lugar muy importante la cristologia La preocupacion dominante sigue siendo hoy dia la finalidad teologica, enmarcada en los metodos historico redaccionales, destacando las obras de H Schurmann, E Rasco, J A Fitzmyer, I H Marshall y otros Junto a estos metodos, tambien se estan empleando otros metodos literarios modernos, como en Mc y Mt (cf P Bossuyt / J Radermakers, W S Kurz, D Minguez, R C Tannehill y otros) [56]

[53] Cf W Hillmann R Morgenthaler y H J Cadbury, que estudian de forma especial la unidad de estilo y doctrina de Lc-Hch

[54] Cf *Luke-Acts, a Storm-Center in Contemporary Scholarship* en Keck Martyn (eds) *Studies in Luke-Acts* 15 32, M Rese, *op cit* 2298s

[55] Cf *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte* EvT 10 (1950/51) 1 15

[56] Cf lo dicho en el cap IX sobre lengua y estilo

2 Hechos de los Apostoles [57]

a) Hasta el siglo XVIII sigue una trayectaria similar a la del evangelio en este periodo, estudiandose la obra en una perspectiva eminentemente pastoral en funcion de las necesidades catequeticas y liturgicas Los Padres marcaron unas lineas que se mantuvieron sustancialmente en la Edad Media y la Moderna Hch es una historia de la Iglesia primitiva, escrita por Lucas, companero de Pablo, al final de la prision romana de este La obra es canonica y tiene valor historico

– *En la Edad Patristica* [58] se uso mucho la obra, desde muy pronto, como consta por las citas de autores del s II, aunque solo han llegado hasta nosotros fragmentos de algunos comentarios, la mayor parte de ellos de Padres Orientales y de caracter homiletico, como los de Origenes san Efren y san Juan Crisostomo El comentario mas antiguo de occidente es del s VI y se debe a Casiodoro

– En la primera parte de la *Edad Media* [59] se continua en la misma linea, destacando el comentario de Beda el Venerable, en occidente, y en oriente una produccion mucho mas importante, con las obras de Andres de Cesarea, Pseudo-Ecumenio, Teofilacto y Dionisio bar Salibi A partir del s XIII y bajo el influjo de las universidades empieza a desarrollarse otro tipo de comentario de tipo teologico que presta mas atencion al sentido literal

– Durante la *Edad Moderna*, al igual que en el evangelio, se multiplican los comentarios [60], todos de tipo teologico y catequetico, aunque, por influencia del Renacimiento, se va intensificando poco a poco la preocupacion por la critica literaria e historica Entre otros hay que citar el comentario de Hugo Grotius (1583-1645), que presta mucha atencion a los aspectos linguisticos e historicos, el de John Lightfoot (1602 1675) que, en sus *Horae Hebraicae et Talmudicae in Acta Apostolorum*, ofrece comentarios

[57] Cf W W Gasque *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* G Schneider *Gli Atti degli Apostoli* I 233 254 E Haenchen *The Acts of the Apostles* (Oxford 1971) 14-50 E Rasco *La teologia de Lucas* 9-92 P F Stuehrenberg *The Study of Acts Before the Reformation A Bibliographic Introduction* NT 29 (1987) 100 136

[58] Cf G Schneider (*op cit* I 19 21) que ofrece una lista de 23 autores de muchos de los cuales solo quedan fragmentos Se discute si esta citado en algunos escritos de comienzos del s II ciertamente lo esta claramente en obras de finales de este siglo y comienzos del III como Ireneo y Tertuliano (cf G Schneider *op cit* 233 241 E Haenchen *op cit*, 3-12)

[59] Cf F Stegmuller *Repertorium Biblicum medii aevi* (Madrid 1940 1961) 7 vols *Supplementum* vols VIII-IX (Madrid 1976 1977) que cita 102 titulos en su mayor parte sin publicar lo cita y resume G Schneider *op cit* I 21 23

[60] Escriben mas de 200 autores entre catolicos y protestantes (cf G Schneider *op cit* I 23 29) A J Mattill Jr / M B Mattill *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (Leiden 1966) 6-96

historicos y filologicos a la luz de la literatura judia (TM, LXX y literatura rabinica)

b) *Siglos XVIII-XIX* En el s XVIII aparecen obras excelentes por su contenido critico y teologico y que ejercieron gran influencia, como la de Bengel, el primero que llama a Hch evangelio del Espiritu Santo, y la de Paley, el primero que plantea el problema de la figura de Pablo que presenta Hch y su relacion con la de las cartas Pero fue en el s XIX, bajo el influjo de la Ilustracion, cuando se produce un giro mayor en el estudio de Hch, especialmente por medio de F C Baur (1792-1860) y la Escuela de Tubinga, que considera Hch como obra de un paulinista que intenta conciliar lo mejor del partido paulino y petrino, no es, por ello, una obra historica, sino una creacion teologica interesada Este punto de vista fue llamado *Tendenzkritik* y ejercio gran influencia en la historia de la exegesis, produciendo en su tiempo un renacimiento de los estudios sobre Hch, similar al de estos ultimos años, al poner en primer plano el problema de la finalidad de Hch y el de su valor historico Aunque la Escuela de Tubinga fue atacada por radicales y conservadores y solo fue aceptada integramente por unos pocos [61], determino la consolidacion de tres corrientes, que ocuparon todo el s XIX y subyacen todavia a la exegesis actual, una liberal y radical, que sigue y profundiza el radicalismo de Baur, aunque no acepten todos sus puntos de vista, otra intermedia, que estudia criticamente Hch, pero defendiendo el valor sustancialmente historico de la obra, y otra mas conservadora, que intenta defender el valor historico de toda la obra

– *La corriente liberal-radical*, representada especialmente por B Bauer (1809-1888) [62] y la Dutch School [63], critica a Baur por no ir a las ultimas consecuencias, objetivo que realizan ellos, con lo que desacreditan la postura, pues de hecho lo que hacen es reducirla ad absurdum Por otra parte, determino directa o indirectamente la investigacion critica del s XX, que tomo de ellos como resultados criticamente probados el que Hch es una libre creacion del redactor, aunque no fruto de una «tendencia», como dice Baur, sino de la incapacidad del autor para comprender los datos de la êpoca apostolica, por lo que no tiene valor como fuente historica para la Iglesia primitiva, por otra parte, el tipo de Iglesia que refleja es el protocatolicismo, no el fruto de un compromiso tendencioso entre los dos partidos, como afirma Tubinga

– *La corriente intermedia* tuvo representantes en la epoca de Baur y mas tarde defiende posturas que se pueden englobar con el ala mas abierta de la tercera corriente o conservadora Sus criticas pusieron de manifiesto

[61] Cf A Schwegler (1819-1857) y E Zeller (1814 1908), que es el clasico de la teoria de Baur aplicada a Hch

[62] Cf tambien E Renan (1823-92) y F C Overbeck (1837-1905)

[63] El representante mas importante es W C van Manen (1842-1905), profesor en Leiden

que las conclusiones antihistoricistas de Tubinga no se imponian por motivos cientificos, sino ideologicos El representante mas caracteristico fue M Schneckenburger [64]

– *La corriente conservadora* defiende el valor historico de Hch contra Baur, igual que el de los evangelios contra Strauss Unos lo hacen de forma tradicional y no aportaron nada, pero otros lo hicieron a la luz de los datos positivos de Baur y aportaron, como Th Zahn (1838-1933), A Harnack (1851-1930) y E Meyer (1855-1930), en Alemania, J B Lightfoot y W M Ramsay en el Reino Unido [65], que cultivaron un criticismo historico mas positivista que el de los germanos, demasiado influenciado por la filosofia Esta corriente puso de relieve que Hch no puede ser estudiado fuera del contexto de los historiadores de su epoca, sin hacer del NT una disciplina totalmente aislada de la historia «secular»

c) *S XX* [66] Al final del siglo XIX, Hch dejo de ocupar el lugar preeminente que tuvo bajo la influencia de la escuela de Tubinga Ahora preocupa mas el problema del Jesus de la historia y la relacion entre Jesus y Pablo Con relacion a Hch, continuan las corrientes anteriores y aparecen nuevas preocupaciones, como la de las fuentes, problema sobre el que se escribio muchisimo sin que se llegase a resultados satisfactorios [67] Mas exito tuvieron los que se dedicaron al problema del llamado texto occidental de Hch [68] Respecto a las corrientes, continuan la liberal-radical y la conser vadora, con la que de hecho se engloba la moderada La radical domina los circulos criticos liberales, manteniendo como datos adquiridos la negacion del valor historico de Hch y, en concreto, del Pablo que aparece en Hch, diferente del de las cartas, y el caracter protocatolico de la obra [69] Repiten muchos razonamientos anteriores y no aportan nada sustancial Por su parte, la Historia de las Formas, que aporto mucho para el conocimiento del evangelio, contribuyo poco al de Hch, de cuya historicidad y teologia tiene una vision negativa para Schmidt, Lc Hch es una leyenda, como las medievales [70], para Bultmann, la obra de Lc es decadente y constituye una pieza importante del protocatolicismo Por su parte, la

[64] Cf tambien H A Meyer (1800-1873) fundador del famoso *Kritisch-exegetischer Kommentar uber das Neue Testament* J A W Neander (1789-1850) fundador de la moderna historiografia protestante, cuyos puntos de vista se mantienen hasta hoy por los historiadores, y A Ritschl (1822-1889) posiblemente el critico mas serio de Tubinga

[65] Cf ademas A C McGiffert entre los norteamericanos

[66] Cf U Wilckens *Interpreting Luke Acts in a Period of Existentialist Theology* en L E Keck / J L Martyn (eds), *Studies in Luke Acts* (Nashville / Nueva York 1966) 60 86

[67] Cf los trabajos de B Weiss M Sorof P Feine, F Spitta C Clemen J Jungst H H Wendt

[68] Cf F W Blass Th Zahn E Nestle

[69] Cf A Julicher, J Weiss H H Wendt

[70] Cf K L Schmidt *Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte*, en *Eucharisterion* (Gotinga 1923) 50 134

corriente conservadora tiene su mejor exponente en A Wikenhauser (1883 1960) H J Cadbury (1883-1974), considerado como uno de los precursores de la Historia de la Redaccion y los demas autores de la obra colectiva *The Beginnings of Christianity Part I The Acts of the Apostles,* editada por F J Foakes Jackson (1855-1941) y K Lake (1872-1946), intentaron conciliar ambas corrientes, la critica y la conservadora, pero sin exito La obra, en 5 volumenes, estudia los diversos aspectos de Hch y constituye el magnum opus de la contribucion britanica y americana a la investigacion de Hch [71], a pesar de puntos superados, continua siendo un instrumento de trabajo indispensable hoy para el exegeta de Hch

– *La Historia de la Redaccion* Los trabajos de Cadbury, y especialmente los de M Dibelius (1883-1947), ambos dentro de la corriente radical, subrayan el caracter unico de Hch, cuyos discursos esencialmente se deben a la imaginacion literaria del autor, son libre creacion de Lucas y no tienen valor historico Los puntos de vista de Dibelius han dado el tono a la discusion actual y han tenido gran influencia, entre otros en Ph Vielhauer y E Haenchen, este ha aplicado sistematicamente la metodologia a Hch en su comentario [72], reconocido como el mejor exponente de la escuela critica radical, en el considera Hch como creacion de Lc al servicio de una teologia, que refleja, no la de la Iglesia primitiva, sino la de la Iglesia del autor, asi, por ejemplo, subraya la unidad de la Iglesia bajo la direccion de los 12 apostoles, armoniza los grupos existentes en la misma, corrige la tradicion sobre el origen de la comunidad cristiana en Antioquia, hace de Pablo un judio observante que esta de acuerdo y bajo la autoridad de los lideres de Jerusalen, ofrece una apologia ante el Estado romano, haciendo del cristianismo una *religio licita,* centrada en la resurreccion, y asi una secta judia que puede ser reconocida Junto con H Conzelmann, está considerado como el fundador de la Historia de la Redaccion en los estudios lucanos Conzelmann, por su parte, ha ejercido una gran influencia en la actual investigacion sobre Lc-Hch, aunque sus puntos de vista han sido muy contestados Con relacion a Hch, ha escrito un comentario, en el que ofrece su vision teologica de la obra de una forma mas radical que Haenchen En general, esta corriente se despreocupa del problema historico, subraya la obra de Lc como la de un teologo creador y ha provocado un amplio debate [73], cuyo resultado ha sido una mayor atencion a los aspectos historicos y teologicos por parte de todos Hoy dia, junto al grupo radical, son muchos los autores que intentan presentar a Lc como historiador y teologo a la vez (cf F F Bruce, I H Marshall, A George, J Dupont)

– *Situacion actual* Es muy dificil hablar de la situacion actual, pues la cercania impide ver con perspectiva Mas bien hay que hablar de

[71] Cf W Gasque *op cit*, 183

[72] *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1956), sustituye el comentario de Wendland en el kritisch exegetisches Kommentar de Meyer

[73] Cf lo dicho arriba en la historia de Lc

impresiones sobre lo que se va publicando. En general, hay que decir que no hay acuerdo en casi nada. Las publicaciones se orientan en dos direcciones, la liberal-radical, capitaneada por Conzelmann y Haenchen, y la conservadora, dirigida por Marshall y Bruce. Durante dos decenios (1960-1980) no se ha publicado ningún comentario, pero en los años 80 han aparecido varios en ambas líneas, advirtiéndose en general un tono crítico y de acercamiento entre ellas, pero manteniéndose separadas. En la línea crítica hay que señalar el comentario de G. Schneider, el más importante de todos los aparecidos últimamente y que sostiene puntos de vista críticos moderados; junto a éste han aparecido los de A. Weiser, J. Roloff, W. Schmithals. En la línea conservadora, pero crítica, hay que destacar el de I. H. Marshall.

III. PARA INICIARSE EN LA EXEGESIS DE LC

1. Consultar obras metodológicas

Las diversas obras de metodología desarrollan ejemplos concretos, cuya lectura es útil. Los enfoques son diferentes, pero ayudarán a descubrir la variedad de formas de trabajar que se emplean actualmente en la exégesis: cf. W. Stenger *(Los métodos de la exégesis bíblica)*, que estudia Lc 5,27-32; 6,1-5; 7,1-10; 8,22-25 y par.; H. Zimmermann *(Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento)*, que estudia Lc 5,12-16; 5,27-32 y Hch 2,41-44; 4,32-35; 5,11-16; W. Egger *(Lecturas del Nuevo Testamento)*, que estudia Lc 4,16-30; X. Léon-Dufour *(Estudios de Evangelio)*, que estudia Lc 4,38-39; 8,5-15; 8,22-25; 9,28-37; 9,37-43; 20,9-18 y par; la obra colectiva de divulgación *Exégesis Bíblica* (Paulinas), que ofrece breves estudios metodológicos sobre Lc 2,9-15; 5,1-11; 7,1-10; 7,11-17; 14,15-24; 19,28-40; 24,1-11, 24,13-35; 24,50-52a; Hch 2,1-13; igualmente la obra de divulgación de M. Brisebois *(Métodos para leer mejor la Biblia)* ofrece ejemplos de Lc 4,16-30 y 15,1-7; 15,11-32.

2. Estudio de Lc 8,19-21

Proponemos al lector estudiar un texto concreto de Lc, siguiendo las indicaciones siguientes:

a) Fase preparatoria

– *Crítica textual.* El texto de *The Greek New Testament*, que sólo trae las variantes con contenido teológico, no ofrece ninguna en

este texto; en cambio el NT trilingüe (Bover / O' Callaghan) trae las siguientes: en el v.19, *vinieron (paregenonto)* en lugar de *vino (paregéneto);* en el mismo v. algunos mss añaden (madre) *de él (autou);* en el v. 20 otros mss suprimen (se le avisó) *que (hoti);* finalmente en el mismo v. hay una inversión de términos. ¿Afectan estas variantes al sentido de la perícopa?

– *Delimitación de la perícopa:* ¿realmente la perícopa comienza en el v.19 y termina en el 21?; ¿por qué no puede empezar antes o terminar después?

b) Estudio sincrónico

– *Articulación sintáctica del texto.* Por medio de la sintaxis oracional, subdividir la perícopa en unidades menores, viendo las diversas afirmaciones que contiene y la articulación existente entre ellas. ¿Cuántas oraciones compuestas tiene la perícopa? ¿Cómo están articuladas entre sí? Dentro de cada oración compuesta, determinar cómo se relacionan las oraciones simples entre sí. ¿Cuáles son los sujetos de los verbos? ¿Qué se afirma de cada sujeto? ¿Está bien hecha la división en versículos?

– *Análisis morfológico-sintáctico.* Estudiar cada versículo, analizando el lexema y morfema de cada término; si se hace en griego, fijarse especialmente en los matices propios de las formas verbales usadas. ¿Qué dice el texto? ¿Es un relato coherente? ¿Qué tipo de texto es, discusivo o narrativo? (cf. verbos y sus formas, sustantivos, pronombres, adjetivos).

– *Análisis del género literario o «forma».* La primera afirmación de la perícopa ofrece el marco en que tiene lugar el diálogo, la segunda unas palabras dirigidas a Jesús, y la tercera la respuesta de Jesús. Taylor llama a esta forma «declaración de Jesús», Bultmann «apotegma biográfico» y Dibelius «paradigma», cuyo centro de interés es una declaración: ¿cuál es en este caso la declaración central?

– *Estudio del contexto inmediato y mediato.* Consúltese el estudio sobre la estructura y, a la luz de él, véase a qué parte y a qué sección pertenece esta perícopa; ¿de qué trata esta sección?, ¿qué lugar ocupa la perícopa en la sección?, ¿qué relación tiene la perícopa con lo dicho anteriormente en la sección?; cf. explicación de la parábola del sembrador; cf. también 6,47-49. ¿Ha dicho ya Lc algo sobre María como oyente de la palabra? (cf. Lc 1-2). ¿Dice algo parecido más adelante? ¿Cómo presenta Lc-Hch a María, la madre de Jesús?

– *Conclusión:* Resumir todos los datos obtenidos, haciendo una traducción (por equivalencia formal) parafraseada del texto griego, poniendo entre paréntesis los matices que se han encontrado. Si no se conoce el griego, puede hacerse igualmente una paráfrasis del texto castellano empleado.

c) *Estudio diacrónico*

Lc ofrece más facilidades que Mc para este tipo de estudio, pues conocemos las fuentes, en este caso Mc.

– *Crítica literaria:* ¿Tiene unidad el relato o hay alguna idea que rompe la lógica? ¿Hay alguna repetición superflua? ¿Hay diferencia de vocabulario y estilo o todo el conjunto es homogéneo? A la luz de esto, ¿es necesario postular la existencia de dos o varias fuentes y autores para explicar el relato o basta con una fuente y autor?

– *Análisis de formas y fórmulas.* El relato tiene la forma de paradigma (apotegma biográfico, declaración de Jesús): ¿cuáles son los elementos fundamentales de esta forma?, ¿contiene la perícopa elementos superfluos o todos se explican a la luz de la forma?, ¿contiene alguna fórmula hecha?

– *Análisis de tradiciones.* El relato tiene paralelos en Mc 3,31-35, Mt 12,46-50 y *Evangelio de Tomás,* 99:

Mateo	*Marcos*	*Lucas*
(46) Estando el todavia hablando a las gentes,		
he aqui que	(31) Y van	(19) Ahora bien, se presento donde el
su madre y hermanos	su madre y sus hermanos	su madre y sus hermanos
estaban fuera	y, estando fuera,	
buscando hablarle		
	enviaron donde el a llamarle	
		y no podian acercarsele
	(32) Y estaba sentada alrededor	
	la gente,	a causa de la gente
(47) Le dijo uno	y le dicen	(20) Se le anuncio
He aqui que	He aqui que	
tu madre y tus hermanos	tu madre y tus hermanos	Tu madre y tus hermanos
	y tus hermanas	
estan fuera	fuera	estan fuera
buscando hablarte	te buscan	queriendo verte

Mateo	*Marcos*	*Lucas*
(48) Mas el respondiendo,	(33) Y, respondiendoles,	(21) Mas el, respondiendo,
dijo al que le hablaba	dice	les dijo
¿Quien es mi madre	¿Quien es mi madre	
y quienes son	y	
mis hermanos?	mis hermanos?	
	(34) Y mirando en torno a	
(49) Y, extendiendo su	los que estaban sentados	
mano hacia sus discipulos,	en circulo a su alrededor,	
dijo	dice	
He aqui	He aqui	
a mi madre	a mi madre	Mi madre
y a mis hermanos,	y a mis hermanos,	y mis hermanos
(50) pues aquel que	el que	estos son
hiciere la voluntad	hiciere la voluntad	los que oyen la palabra
de mi Padre que (esta)	de Dios	de Dios
en los cielos,		
		y la practican
el es mi hermano y	este es mi hermano y	
hermana y madre	hermana y madre	

Ev Tomas, 99 Le dijeron los discipulos Tus hermanos y tu madre estan fuera Les dijo estos de aqui que hacen la voluntad de mi Padre, estos son mis hermanos y mi madre, ellos son los que entraran en el reino de mi Padre

¿Qué relación existe entre los tres sinópticos? ¿Cuál es el más antiguo? ¿Cuál es la fuente de Lc? El texto de Tomás ¿es independiente o depende de los sinópticos?, ¿de cuál en concreto?

– *Análisis de la composición o historia de la redacción.* Una vez que se ha visto que Lc depende de Mc, se trata ahora de discernir en el texto rasgos de la reelaboración de Lc, analizando los cambios a que ha sometido al texto. En primer lugar conviene fijarse en el contexto: ¿en qué contexto lo presenta Mc? ¿Qué relación tiene Mc 3,30-35 con 3,20s? ¿Existe una fuerte contraposición entre familia y discípulos en Mc? ¿En que contexto coloca la perícopa Lc? ¿Reproduce Mc 3,20s o lo omite? ¿Hay oposición en Lc entre familia y discípulos o una simple diferenciación? A la luz del contexto general, ¿Lc presenta a María en actitud positiva o negativa ante la palabra?

Después de estudiar el contexto, se debe comparar Lc con Mc, viendo cómo ha reelaborado cada frase: la venida de la familia en Lc ¿era esperada o aparece como ocasional?, ¿qué pretendía la familia según Mc y segun Lc?, ¿qué es lo que crea la familia de

Jesús según Mc y según Lc? Lc ha abreviado el texto, que pierde en riqueza de matices, pero la enseñanza ¿gana en claridad? Si el lector conoce el griego, podrá descubrir la mano de Lc en el vocabulario y estilo empleado.

– *Conclusión:* ¿qué nos quiere decir Lc con este breve relato?

IV. BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE Lc

1. *Bibliografías*

Ofrecen una lista de todo lo publicado: J. Navone, *Bibliografia Lucana* (Roma 1969), y F. van Segbroeck, *The Gospel of Luke. A Cumulative Bibliography (1973-1988)* (Lovaina 1989). Para una historia de la investigación con la presentación de las obras más importantes, cf. M. Rese, *Das Lukas-Evangelium: Ein Forschungsbericht,* en W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der romischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung,* II/25.3 (Berlín / Nueva York 1985) 2259-2328. G. Braumann ha seleccionado y publicado los artículos históricamente más importantes: *Das Lukas-Evangelium. Die Redaktions– und Kompositionsgechichtliche Forschung* (Darmstadt 1974).

Sobre Lc-Hch hay tres obras que presentan las publicaciones de forma crítica: F. Bovon, *Luc le Theologien. Vingt-Cinq ans de recherches (1950-1975)* (París / Neuchâtel 1978): es bastante completo y presenta las publicaciones por materias; pone al día la obra anterior con el boletín *Du côté de chez Luc:* RevTheolPhil 115 (1983) 175-189, que se incluye en la 2ª edición aumentada (Ginebra 1988) y en la traducción inglesa: *Luke the Theologian. Thirty-Three Years of Research (1950-1983)* (Allison Park, PA, 1987). Otra obra es la de E. Rasco, *La teología de Lucas. Origen, desarrollo, orientaciones* (Roma 1976) i-xl: bibliografía, y 1-92: comentario histórico a la bibliografía; lo completa en *Estudios lucanos:* Bib 63 (1982) 266-280. Finalmente, G. Wagner (ed.), *An Exegetical Bibliography of the New Testament.* Volume 2: *Luc and Acts* (Macon,GA,1985).

2. *Introducciones*

La de J. A. Fitzmyer (*El Evangelio según Lucas,* I, Madrid 1986) es la introducción más completa y reciente existente en español; junto a ésta destacamos la de F. Bovon, por ser uno de los primeros intentos de introducir conjuntamente evangelio y Hch: *Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles,* en *Introducción a la Lectura de la Biblia,* 9. *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1983); además existen otras completas y bien informadas: X. Léon-Dufour, *El Evangelio de Lucas,* en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento* (Barcelona

1982); S. Guijarro, *El horizonte de la Buena Noticia*, en *Introducción a los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1987) 177-260 (trata también conjuntamente Lc-Hch); B. Rigaux, *Para una historia de Jesús*, III. *El testimonio de Lucas* (Bilbao 1974); A. Wikenhauser / J. Schmid, *Evangelio de Lucas*, en *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) 378-414. En otras lenguas, cf. tambien L. Cerfaux / J. Cambier, *Luc (Evangile selon S.)*, en DBS V, col. 545-594; M. A. Powell, *What Are They Saying About Luke?* (Nueva York / Mahwah 1989); W. Radl, *Das Lukas-Evangelium* (Darmstadt 1988).

3. *Comentarios y estudios actuales más importantes*

– *De la época de la Historia de las Formas son útiles:* W. A. Arndt, *The Gospel according to St. Luke* (San Luis / Miss 1956); J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke. The Greek Text with Introduction, Notes and Indices* (Londres 1930, reimpresiones 1942, 1950, 1953); W. J. Harrington, *El Evangelio según san Lucas* (Madrid 1972, original inglés); W. Hillmann, *Aufbau und Deutung der synoptischen Leidensberichte. Ein Beitrag zur Kompositionstechnik und Sinndeutung der drei ältesten Evangelien* (Friburgo B. 1941); H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker* (Tubinga / Leipzig [3]1901); E. Klostermann, *Das Lukasevangelium* (Tubinga [2]1929, reimpresión 1975); M. J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc* (París [3]1920, [8]1948); J. Leal, *El Evangelio según san Lucas*, en J. Leal (ed.), *La Sagrada Escritura, NT*, I (Madrid 1961); E. Osty, *L'Évangile selon Saint Luc* (París [3]1961); B. Reicke, *The Gospel of Luke* (Richmond 1964); K. H. Rengstorf, *Il Vangelo secondo Luca* (Brescia 1980, original alemán); A. Schlatter, *Evangelium nach Lukas. Aus seinen Quellen erklärt* (Stuttgart 1931, reediciones en 1961 y 1975); J. Schmid, *El Evangelio según san Lucas* (Barcelona 1968, original alemán).

– *Historia de la Redacción y otras corrientes actuales.* Desde los años 50 han aparecido una serie de obras que tienen en cuenta los planteamientos de la *Historia de la Redacción* y otras corrientes actuales. Destacamos entre ellas las de F. W. Danker, *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel* (Filadelfia [2]1988); J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 2 vols. (Brescia 1985, original alemán; sustituye al comentario de Schmid en la Biblia de Ratisbona); J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, 4 vols. (Madrid 1986-88, original inglés; es el mejor comentario actual en español, pero la traducción no se ha completado); W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlín [7]1974); I. H. Marshall, *Commentary on Luke* (Exeter 1978); F. Neirynck (ed.), *L'Évangile de Luc*. Mémorial L. Cerfaux (Gembloux 1973); W. C. Robinson, *The Way of the*

Lord (Basilea 1962; edición alemana: *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Luk.Evangelium. Ein Gespräch mit H. Conzelmann* (Hamburgo / Bergstadt 1965); L. Sabourin, *L'Évangile de Luc. Introduction et commentaire* (Roma 1984); W. Schmithals, *Das Evangelium nach Lukas* (Zürich 1980); R. Schürmann, *Il Vangelo di Luca,* I (Brescia 1983, original alemán); C. S. Stullmüller, *Evangelio según san Lucas,* en *Comentario Bíblico S. Jerónimo,* III/I (Madrid 1972); J. L. Vesco, *Jérusalem et son prophète. Une lecture de l'évangile selon saint Luc* (París 1988).

– *Sobre ambos escritos* se han publicado una serie de obras dedicadas especialmente a cuestiones introductorias y a la teología lucana: H. von Baer, *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926); F. Bovon, *L'oeuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie* (París 1987); S. Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theologie of Luke* (Roma 1969); H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Londres 1927); H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid 1974, original alemán); J. Delôrme / J. Duplacy (eds.), *La parole de grâce.* Études lucaniennes à la mémoire d'Augustin George (París 1981); J. Ernst, *Luca. Un ritratto teologico* (Brescia 1988, original alemán); H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas* (Munich 1975); A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc* (París 1978); A. Harnack, *Luke The Physician. The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (Nueva York 1907, original alemán); L. E. Keck / J. L. Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts.* Essays presented in honor of Paul Schubert (Nashville, Nueva York 1966); B. Prete, *L'Opera di Luca. Contenuti e prospettive* (Leumann 1986); Ch. H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts* (Edimburgo / Danville 1978).

– *Entre las obras de divulgación* señalamos: A. George, *El Evangelio según Lucas* (CB 3) (Estella 1979); M. Laconi, *San Lucas y su Iglesia* (Estella 1987).

V. BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE HECHOS

1. *Bibliografías*

Sobre Hechos ofrece una lista de lo publicado: A. J. Mattill Jr / M. B. Mattill, *A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles* (Leiden 1966); continúa la obra anterior W. E. Mills, *A Bibliography of the Periodical Literature on the Acts of the Apostles: 1962-1984* (Leiden 1986). Para una historia de la investigación con la presentación de las obras más

importantes, es útil W. W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles* (Tubinga 1975), continuado en *A Fruitful Field. Recent Study of the Acts of the Apostles:* «Interpretation» 42 (1988) 117-131; cf. además F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles To-Day:* BJRyl 65 (1982) 36-56; F. Hahn, *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Apostelgeschichte. Commentare und Aufsatzbände:* TR 82 (1986) 177-190; E. Gràsser, *Acta Forschung seit 1969:* TRu 41 (1976) 141-194.259-290; 42 (1977) 1-68, continuado por E. Plumacher, *Acta-Forschung 1974-1982:* TRu 48 (1983) 1-56; 49 (1984) 105-169; M. Rese, *Neuere Lukas-Arbeiten: Bemerkungen zur gegenwärtigen Forschungslage:* TLZ 106 (1981) 225-237.

2. *Introducciones*

Son completas y están bien informadas: Ch. Perrot, *Los Hechos de los Apóstoles,* en A. George / P. Grelot (eds.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* II (Barcelona 1982); A. Wikenhauser / J. Schmid, *Los Hechos de los Apóstoles,* en *Introducción al Nuevo Testamento* (Barcelona [3]1978) 520-571.

3. *Comentarios y estudios*

– En el siglo XX se han multiplicado los comentarios y estudios. Por su importancia histórica y / o por su actualidad destacamos: W. Barclay, *The Acts of the Apostles* (Filadelfia 1953, reeditado 1976); F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles* (Londres [2]1951); *The Book of the Acts* (revised edition, Grand Rapids 1988); H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History* (Londres 1955); J. Cantinat, *Les Actes des Apôtres. Traduits et commentés* (París 1966, [2]1978); L. Cerfaux / J. Dupont, *Les Actes des Apôtres* (París [3]1964); H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tubinga [2]1972, traducción inglesa, *Acts of the Apostles. A Commentary on the Acts of the Apostles,* Filadelfia 1987); M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Gotinga 1951); R. J. Dillon / J. A. Fitzmyer, *Hechos de los Apóstoles,* en *Comentario Bíblico S. Jerónimo,* III/I (Madrid 1972); J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres* (París 1967); *Les sources du livre des Actes. État de la question* (Brujas 1960); *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres* (París 1984); *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Bolonia 1984); F. J. Foakes Jackson / K. Lake (eds.), *The Beginnings of Christiniaty* (Londres 1920-1933) 5 vols.; W. W. Gasque / R. P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel.* Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce (Exeter 1970); D. C. Ghidelli, *Atti degli Apostoli* (Turín 1978); M. Goguel, *Le Livre des Actes* (París 1922); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1961, [16]1977; trad. inglesa, *The Acts of the Apostles,* Oxford [9]1971); J.

Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, rédaction, théologie* (Gembloux 1979); J. Leal, *Hechos de los Apóstoles*, en *La Sagrada Escritura, NT*, II (Madrid 1962); I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles. An Introduction and Commentary* (Leicester 1980); J. Munck, *The Acts of the Apostles* (Garden City / Nueva York 1967); J. Rius - Camps, *De Jerusalén a Antioquía* (Hch 1-12) (Córdoba 1991); *El camino de Pablo a la misión de los paganos* (Hch 13-28) (Madrid 1984); J. Roloff, *Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1984, original alemán); G. Schneider, *Gli Atti degli Apostoli* (Brescia 1985, 1986, original alemán) 2 vols.; G. Stahlin, *Gli Atti degli Apostoli* (Brescia 1973, original alemán); A. Wikenhauser, *Los Hechos de los Apóstoles* (Barcelona 1973, original alemán).

– *Entre las obras de divulgación* destacamos: M. Gourgues, *Misión y comunidad. Hch 1-12* (CB 60) (Estella 1988); Id., *El Evangelio a los paganos. Hch 13-28* (CB 67) (Estella 1990); H. Jenni, *El anuncio del Evangelio por los caminos del mundo* (Barcelona 1964).

INDICE GENERAL